المستشار محمد سعيد العشماوي

حصاد العقل



اهداء ٢٠٠٩

اسرة المرحوم محمد حسن الليثى
جمهورية مصر العربية

المستشار محمد سعيد العشماوي

حصاد العقل

في اتجاهات المصير الإنساني



Arab Diffusion Company

حصاد العقل

في اتجاهات المصير الإنساني

المستشار محمد سعيد العشماوي



ص. ب. 113/5752 ر. ب. 2070 1103
Email: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت - لبنان

الطبعة الثالثة ٢٠٠٤

المحتويات

الجزء الثاني
حصاد العقل الغربي

إهداء

إلى الإنسان الكوني،

الذي أشرق عصره، فلاح بالأفق المبين،

يطوي الكون في ذاته،

وينشر الكون من ذاته،

فيجسّد الحب والحق والسلام،

ويحقق ملكوت السماء، وطريق الحياة، وحكم اللّه.

سعيد

مقدمة الطبعة الثانية

كُتب هذا الكتاب على مدى عام كامل، منذ أبريل/نيسان سنة ١٩٧٠ حتى أبريل/نيسان ١٩٧١، وإن كان قد نُشر بعد أكثر من ثلاث سنوات من تاريخ الانتهاء من كتابته.

وكان الأستاذ توفيق الحكيم قد سمع عن هذا الكتاب قبل نشره، من بعض الأصدقاء المشتركين، فأصرّ على قراءته، ثم صمّم على كتابة مقدمة له، طلب منا نشرها في الكتاب حين يُنشر، وهو ما حدث فعلاً.

وبعد ذلك بفترة، وفي عام ١٩٧٩ على وجه التحديد، قال الأستاذ توفيق الحكيم في حديث صحفي له: إن هذا الكتاب يتضمن اتجاهاً في المستقبلية الفكرية من قبل أن تظهر هذه المستقبلية، والتي كانت قبل ذلك مذهباً في الفن وحده دون الفكر، ثم أضاف: إن الكتاب ينطوي على قدرات تنبؤية.

ولعله كان يقصد بقوله ذاك اتجاه الكتاب إلى استقصاء حصاد العقل في اتجاهات المصير الإنساني، وخاصة من خلال العقل الإسلامي والعقل الغربي، ثم ميله إلى استشفاف بعض النتائج من ذلك العرض، توقعاً لما يمكن أن يحدث عنها وينتج منها، وهو ما تحقق بعضه فيما بعد.

● ففي فترة كتابة الكتاب كانت الماركسية ثابتة البنيان وطيدة الأركان، لها أتباع في كل مكان وأشياع مدلهون بها. وكان الاتحاد السوفيتي إحدى القوتين الأعظمين بلا أدنى شك في انحلاله أو سقوطه. ومع ذلك فإن الكتاب عرض نقداً للماركسية وتفنيداً لمقولاتها، كان يتضمن في طياته تنبؤاً باضطرارها فيما بعد إلى «التقدير الكامل للأفكار والقوانين والأخلاق والتقاليد التاريخية والدينية لكل عصر من العصور، وتأثير الظروف الجغرافية وغيرها من الظروف الطبيعية التي تدخل فيها طبيعة الإنسان وفطرته الروحية».

فكأنما كان هذا التقرير تشوفاً إلى الحقيقة التي وقعت بعد ذلك بسنوات طويلة، فأدخلت في التقدير عناصر كثيرة كانت تعرض عنها الماركسية من قبل، ومن ثم تحولت إلى اتجاه آخر.

● وكانت دعاوى الإصلاح في العالم الإسلامي، وما زالت عند كثير من الجماعات والهيئات والحكومات، دعاوى عفوية لا تنظيم فيها؛ أو إقليمية تعنى بمناطق من العالم محددة، أو جزئية تهتم بشأن واحد من شؤون الحياة وبأمر واحد من أمور الإنسان. وأثبتت الأيام، من خلال التقدم الإعلامي، والتطور المعلوماتي وثورة الاتصالات ما ورد في الكتاب نصاً من أن «الإصلاح الحقيقي لا يمكن أن يوجد إلاّ من خلال رؤية نفاذة شاملة واعية: تعرف موقع خطاها وتحسب كل مسار لها، وترى في العالم كله ميداناً لنشاطها، وتنظر للحياة نظرة شاملة كما تنظر للإنسان نظرة كلية».

● وكانت القوى البشرية متفاصلة متعاجزة: تتوزع بين قوى للعمل، وقدرات للفن، واتجاهات للفكر، وتوجهات للعلم؛ ولم يكن من المتصور أن تتجمع هذه القوى في جبهة إنسانية واحدة تعمل من

أجل البشرية عموماً، بدلاً من أن تقتصر على مصالحها الطبقية أو تتبدد في نزعاتها الانفصالية. ومع الأيام توحدت هذه القوى جميعاً لتسير نحو أفق إنساني. وجاء في الكتاب «إن الإنسان المعاصر لن يدرك هذا الأفق إلاّ إذا جمع له الصفوة التي تتكتل فيها قوى العمل والفن والثقافة لتستوعب كل التراث الإنساني وتستجمع كل الذات الإنسانية، ثم تتجه إلى الهدف دون ما تردد أو تباطؤ إلى حيث تجد الإيمان الحي والمنهج الصحيح».

● وكان التقدير الشائع أن للإيمان نطاقه الذي ينأى عن أي منهج، وأن للمنهج مجاله الذي لا يمتد إلى أي إيمان، غير أن هذا التقدير بدأ يتغير إلى ما جاء في الكتاب من ضرورة منهجة الإيمان وأيمنة المنهاج بحيث يكون ثم توحد في النطاق الكوني والمجال الإنساني فتكون الصيغة الجديدة:

إيمان.. ينتشر من الإنسان حتى الجلالة؛

ومنهج.. يمتد من المادة حتى يشمل الغيب كله.

❀ ❀ ❀

ثم ماذا؟

إن هذا الكتاب، الذي كُتب في منتصف العمر، سوف يظل دائماً أبداً هو الأساس في فكرنا والمحور الذي تدور حوله آراؤنا. لقد تطورت بعض الأفكار وتغيرت بعض الآراء، لكنها جميعاً ـ في هذا الكتاب ـ هي الأساس وهي المحور.

لقد كان الكتاب ـ على ما يرى القارىء المحايد ـ يرمي إلى الصدق ويهدف إلى الحقيقة. ولربما جاز للبعض أن يرى في بعض

الأفكار والآراء رأياً آخر، غير أن المرجو أن يضع في التقدير غايتنا وأن يدخل في الحكم قصدنا؛ فلئن أصبنا كبد الحقيقة فهذا مرمى الصدق وهدفه، ولئن جاوزناها عفواً فهذا أسلوب العلم ونهج الحياة؛ يصل إلى الصواب من خلال المحاولة، ويرقى إلى الكمال من بعد التجربة.

والله من وراء القصد، يهدي ويرشد ويلهم الحق.

القاهرة في ١٩ مارس/آذار ١٩٩٢

مقدمة

ليس من عادتي كتابة المقدمات. وعندما أفعل وهو قليل نادر فلا بدّ لذلك عندي من شرط: هو وجود الروابط الفكرية والروحية بيني وبين المؤلف وعمله على امتداد وقت طويل. والروابط التي بيني وبين مؤلف هذا الكتاب «الأستاذ محمد سعيد العشماوي» وفكره وعمله كثيرة. فهو أولاً من رجال السلك القضائي الذي بدأت فيه حياتي العملية. تدرّج هو في هذا السلك حتى وصل إلى مراتبه العالية. فهو اليوم رئيس للنيابة العامة، ثم هو إلى جانب عمله الرسمي مفكر من ذلك الطراز الشامل لشتى نواحي الفكر الإنساني. عقله متفتح لكل ضروبه وألوانه، ما يحتاج منها إلى تأمل أو تذوق أو خبرة وتجربة. وهو جاد في كل ما يمارسه من نشاط. يحب الغوص إلى الأعماق ولا يكتفي بالسطوح. فهو في القانون والعمل القضائي دقيق متعمّق له سمعة واحترام بين زملائه من رجال القضاء. وفي خارج هذا العمل يمتاز بنفس الجدية في كل ما يتناوله وما يعرض له. وحتى في وقت فراغه ولهوه يعرف كيف يستثمره فيما هو أغنى وأرفع. هذا الشمول في تكوينه يجعله محباً للاطلاع نهماً في المعرفة، حريصاً على الإحاطة بكل ما يستطيع الحصول عليه من نتاج العقل البشري. وعنايته بدراسة الإنسان والإنسانية ظاهرة في كل ما كتب وأخرج من مؤلفات. فقد نشر كتابين قبل هذا الكتاب هما:

«تاريخ الوجودية في الفكر البشري» ثم كتاب «ضمير العصر»... أما معرفتي به فترجع إلى المصادفة. فمنذ سنوات عديدة لقيني صديق عمري المرحوم الدكتور مصطفى القللي العميد الأسبق لكلية الحقوق وأحد كبار المشرّعين الواضعين لقانوننا الجنائي، قال لي إنه يسعده أن يعرفني بتلميذ له سأرى فيه المزايا التي يعرف أني أقدرّها. ذلك أن صديقي المرحوم الدكتور القللي هو أيضاً من ذلك الطراز النادر من الرجال المجبولين على حب الشمول في المعرفة. فهو أيضاً في القانون والتشريع من المتعمّقين وفي الثقافة والفكر من المشاركين وفي الفن الرفيع من المتذوقين. ومنذ ذلك اليوم والأستاذ محمد سعيد العشماوي لا يفارقنا. أصبح جزءاً منا ومن أصدقائنا الدائمين. لا يجتمع بنا إلاّ ويدور بيننا الحديث الجاد عن مستقبل المجتمع ومصير الإنسان. وكان قد فرغ من تأليف هذا الكتاب. ولكنه لم يشأ على قربه مني أن يحملني مشقة قراءته. كان حرصه على راحتي أكبر من رغبته في اطلاعي عليه. فلما تسامعت به من الأصدقاء حولي ودارت المناقشات عما فيه، طلبت أن أتصفحه مجرد تصفّح. على أني لم أكد أقلّب فيه حتى استغرقتني موضوعاته. ولم أجده من تلك الكتب التي تُقرأ على عجل أو تُتناول بخفة. فعكفت عليه أطالعه المطالعة الجديرة به وبمضمونه الجليل: تحرّك العقل البشري في مختلف الاتجاهات بحثاً عن مصير الإنسان وأمله في الحياة الأفضل والعدالة والكرامة والسمو بالنفس وعلى النفس وما قامت به في سبيل ذلك الثورات الدينية والاجتماعية والفكرية. ما نجح منها وما أخفق. وكان لا بدّ أن يكون النجاح والإخفاق في دائرة الحدود الضيقة والأزمان الموقوتة، لأن الطريق طويل والمصير النهائي مستحيل. فالإنسان مستمر بأهوائه وتقلباته وفعله وردّ فعله في

دوران مطرد. لذلك بقي كل شيء بغير حل نهائي. وكل شيء ينتهي إلى بداية من نوع جديد في صورة ثورة جديدة. فالإنسان ثابت متغير قديم متجدد. ومشكلة المصير الإنساني هي مشكلة المشكلات، لأن الإنسان وحده دون الحيوان هو الذي يعيش دائماً بمشكلة المصير. فالحيوان ليس له مصير، لأنه ثابت لا يتغير تحكمه قوانين غريزية قديمة غير قابلة للتجدد. أما الإنسان فهو دائم الثورة على قوانينه. ولعل في هذا شقاء الإنسان وعظمته في نفس الوقت. فهو من أجل تغيير مصيره إلى الأفضل والأسمى يظل يكافح ويثور ويغير ويبدّل ويجدد وينسخ ويصيب ويخطيء... إنه لا يستطيع الاستقرار على وضع من الأوضاع إلى أمد طويل. ذلك أن له العقل والإدراك والمخيلة. أدوات خلق عجيبة تدفعه إلى الحلم الدائم بأوضاع جديدة يطمع في أن تكون هي الأصلح والأنفع والأرفع. وما دامت هذه الأدوات عنده تعمل وتتحرك وتخلق فإن هدفها سوف يظل دائماً هو توجيه مصير الإنسان. من أجل هذا الموضوع الخطير الذي يتناوله هذا الكتاب أردت أن أكتب هذه الكلمة لأحثّ المؤلف على نشر كتابه والقارىء على قراءته بإمعان. فالأستاذ محمد سعيد العشماوي ــ فيما يبدو لي ــ غير متعجل النشر، فأكثر ما يهمه القراءة الواسعة والإحاطة بالمعرفة والتفكير في قضايا الإنسانية الكبرى. وأقل ما يهمه الكتابة للنشر. فهو ينظر في القضايا الإنسانية كما ينظر في القضايا الجنائية بنفس الموضوعية والرغبة المنزّهة عن كل غرض إلاّ غرض اجتلاء الحقيقة، ليصل في النهاية إلى الأمل في «عصر الإنسان» المحقق لآماله وأحلامه...

توفيق الحكيم

مقدمة

يموج العالم اليوم بحركات الثورة على القديم ودعاوى إصلاحه.

وبعض هذه الحركات منظم وبعضها عفوي، كما أن بعض الدعاوى مخلص يرغب في الإصلاح الحقيقي وبعضها مغرض يستهدف الوصول إلى غير ما يُعلن عنه.

وإذ كان العالم الإسلامي قلب العالم كله وجزءاً مهماً منه فإنه لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن حركات الثورة ودعاوى الإصلاح. لقد كان ـ وما يزال ـ هدفاً لها، كما كانت بعض الثورات والدعاوى من نتاجه الخاص. غير أن ذلك كله لم يؤد إلى نهضة حقيقية في هذا العالم تدفعه إلى أن يأخذ وضعه الطبيعي من الحضارة القائمة، كعنصر فعال فيها ومنتج لها.

ولعل مرد هذا التخلف قصور التقدير لروح العصر. ففي العصور السابقة، كانت المجتمعات الإنسانية متفاصلة وكانت الحضارات متباعدة. أما في العصر الحديث، فقد تغير الحال وتبدّل، بفضل ما للمخترعات الجديدة من قابلية لاختراق كافة الحواجز والنفاذ عبر كل الحوائل. وقد أدى ذلك إلى أن أصبح المجتمع الإنساني المعاصر مجتمعاً واحداً كما أصبحت حضارته واحدة.

وفي مثل هذا التوحد، لا يمكن أن تنشطر النظرة ولا أن تتحيز الدراسات الإنسانية في مجال واحد أو في منطقة بذاتها أو في جماعة دون غيرها. إن العصر الحالي عصر الإنسان الشامل والعقل الكلي والفكر الجامع، لهذا كان لكل بحث في مجال امتداد إلى المجالات الأخرى، ولكل دراسة عن منطقة صلة بغيرها من المناطق، ولكل تحليل لجماعة أثر على الجماعات الإنسانية كافة.

من هذا الفهم يتعين ـ في سبيل الإصلاح ـ عدم الاقتصار على دراسة العقل الإسلامي والانحصار داخل المفاهيم المحلية، وإنما يصبح من المتعين أن تتجه الجهود إلى دراسة العقل الغربي، دراسة لا تنظر إلى أن هذا العقل أمر يخص أبناء الغرب وحدهم أو أنه ترف لا لزوم له للإنسان الشرقي، وإنما دراسة بتلك الروح التي ترى الوحدة وتحس الشمول، فيكون في تقديرها أن دراسة العقل الغربي دراسة في الوقت ذاته للعقل الإنساني في جانب يتصل بكل عقل ويرتبط بكل إنسان، خاصة وأن الفكر الغربي قد أصبح فكراً للعالم كله، كما أن مناهجه صارت مناهج العالم العصري؛ وغدت حضارته قبلة الإنسان في كل مكان.

❀ ❀ ❀

وهذا البحث قسمان: يختص ثانيهما بدراسة العقل الغربي بالمفهوم السالف بيانه، أما أولهما فهو دراسة للعقل الإسلامي تستطلع أسباب القصور الحالي لهذا العقل، من خلال استقصاء مفاهيمه في المجالات السياسية والاعتقادية والفكرية، وتقويم الشخصية الإسلامية، قصد تحديد الطريق إلى الثورة الحقيقية وتيسير السبيل إلى الإصلاح الجاد، حتى لا يظل العالم الإسلامي أسير العفوية التي لا تثمر نجاحاً، ولا يكون نهباً للحركات الرجعية التي

تدّعي الثورية، ولا يبقى فريسة لأعمال التخريب التي تتزين بطلاء الإصلاح.

وفضلاً عما في ذلك الجهد من أثر مباشر على العالم الإسلامي، فإنه يعد مساهمة منه في العمل الجاد الذي ينتظم نشاط المخلصين في كل مكان من العالم للوصول بالإنسان إلى عصر الإنسان[١].

(١) هذا البحث مستخرج من كتاب عصر الإنسان.

تمهيد
عصر الإنسان

تجلى الحق للكون، غير أن الحقيقة تكسّرت على منشور الزمان، وتناثرت في منظور المكان، ولقد انكمش المكان وانطوى الزمان، فتجمعت الحقيقة على نفسها وتماسكت في ذاتها وإنها لتوشك أن تسفر عن وحدة جديدة في العصر الجديد:

عصر الإنسان

منذ عهد قليل، دخل العالم عصراً من عصور التقدم العلمي، أُطلق عليه عصر «التكنولوجيا»، على معنى استخدام الوسائل العلمية في تلبية الاحتياجات الإنسانية.

وكان من شأن هذا التقدم أن أوجد ـ في المجال الإنساني ـ تناقضات بينة، كما أنه أسفر عن تساؤلات عدة، فأصبح من واجب الإنسان أن يبحث عن الإجابات وأن يعمل على حل التناقض، إن هو أراد استخداماً صحيحاً لما تحت يده من وسائل، وإلاّ فقد التقدم معناه فتحول إلى شباك تعرقل خطاه أو حواجز تعوق انطلاقاته الحيوية.

وأهم التناقضات التي أوجدها التقدم العلمي ـ والتي تسفر عن أسئلة ملحة تحدد مصير الإنسان والإنسانية ـ أن هذا التقدم الذي قام أساساً على الانسلاخ من الأخلاقيات والتجرّد عن القيم، قد طرح في صميم العلم مسألة أخلاقية، تتأدى في التساؤل عن القيم التي يتأسس عليها التقدم ويتم بها النماء، وعن سبيل ذلك، وصاحب الحق في الاختيار.

فباسم أيِ قيم سيتم اختيار أسس التقدم، وما يراد تنميته من طاقات!؟

وفي أي سبيل سوف يقنّى هذا التقدم، وتدفع الطاقات؟

ومن الذي يملك الحق في اختيار القيم وفي تحديد القنوات؟

❀ ❀ ❀

لقد أُطلق على العصر السابق اسم «عصر الإيديولوجيا» على معنى وجود أساس فكري وراء السياسات التي تحكم النظم.

وفي هذا العصر، كان الأساس الفكري الذي يحكم نظم الدول الغربية (الولايات المتحدة وغرب أوروبا) يقوم على الحرية السياسية والحرية الاقتصادية. وقد أدى هذا الأساس ـ من جانب ـ إلى وجود تأثيرات متبادلة بين السياسة والاقتصاد، نتيجة لاتصال كل مجال منهما بالمجال الآخر؛ فكان للتكتلات الاقتصادية أثر على السياسة وكان للأحزاب السياسية أثر على الاقتصاد، وكان لتصادم الرغبات الناشىء عن تعدد مناحي القوى أثر في حدوث ما لم ترده السياسة ولم يتوقعه الاقتصاد. وأدى الأساس نفسه ـ من جانب آخر ـ إلى قيام المنافسات في الإنتاج والتوزيع، ثم إلى قيام التكتلات بين بعض الكتل المتنافسة، ثم إلى قيام الاحتكارات على المستويين: المحلي والعالمي. ذلك أن الهدف الرئيسي ـ والأوحد ـ للنازع الاقتصادي، أن يحصل على أكبر ربح من أقل إنفاق، حتى تعود على رأس المال المستغل في المشروع أعلى فائدة. ومؤدى ذلك أن يتم الإنتاج بما يسمى «الإنتاج الاقتصادي» أو «الإنتاج في أحسن الظروف»، وهو الإنتاج الذي يحصل على المواد اللازمة له ـ أولية أو غير أولية ـ بأقل سعر، ويصنعها جميعاً ـ دون فضلات ـ بخبرات عالية تقتضي أجراً قليلاً وخدمات لا تكاد تحسب، على أن يوزع هذا الإنتاج بأعلى سعر يسمح به السوق. وإذ كان من شأن التنافس

أن يؤدي ـ في بعض الحالات ـ إلى رفع أسعار المواد اللازمة للإنتاج أو أجور الخبرات العاملة أو مستوى الخدمات التي تُقدم لها، كما أنه يؤدي ـ في بعض الحالات كذلك ـ إلى خفض سعر بيع السلع المنتجة، فقد عملت القوى الاقتصادية على تلافي أسباب المنافسة بإقامة اتفاقات بينها فيما تريد أن تقضي على المنافسة فيه، ثم عمدت ـ ومعها القوى السياسية ـ على شن حروب ـ متى تعذّر الاتفاق أو فشل ـ وخاصة فيما يتعلق بالأسواق الخارجية، التي غالباً ما كانت تستورد منها المواد الأولية وتُصدّر إليها المواد المنتجة.

وعلى هذا الأساس، لم يكن من الممكن إجراء تخطيط ـ سياسي أو اقتصادي ـ شامل مكاناً، بعيد المدى زماناً، لتعدد القوى ـ المتوازنة في الغالب ـ وتخفي رغباتها، وتصادم هذه الرغبات. لذلك غلب على سياسة هذه الكتلة طابع العفوية والفجاءة، ولم تنتظم إلاّ فيما يتعلّق باستبقاء المستعمرات وإخضاع البلاد التي تمثل أحسن الأسواق للاستيراد والتصدير.

أما على المستوى الفردي، فإن قيم إنسان هذه الكتلة تركّزت على «الحرية»، بمعنى التحرر من كل ما يراه الإنسان قيداً أو التزاماً. ثم ضاعت معالم الحرية الاقتصادية في حلبة الولاء السياسي للأحزاب، وذابت معاني الحرية السياسية في حومة التنافس الاقتصادي للشركات. ثم زُيّفت معاني الحرية ذاتها، حين عملت القوى ـ صاحبة المصالح ـ على تحويلها إلى مفهوم الفردية، بقصرها على مواطنيها وحدهم، زعماً بأن حرية غيرهم تقضي على حريتهم ـ سياسية واقتصادية ـ إن غلبتهم قوة خارجية، أو تقضي على حريتهم الاقتصادية ـ وحدها ـ إن تحرر إنسان المستعمرات فضاعت أسواق الاستيراد الرخيص والتصدير الغالي.

وفي هذا العصر، كان الأساس الفكري الذي يحكم الدول الاشتراكية (الاتحاد السوفييتي وشرق أوروبا) يقوم على تحقيق اشتراكية الإنتاج واشتراكية التوزيع. وفي سبيل الوصول إلى هذا الهدف، وتخطي أوضاع التخلّف عن الكتلة الغربية، أجري تخطيط كامل لما يتعين أن يتم، وتنظيم شامل لكافة وسائل الإنتاج البشرية والمادية. وعندما بدأ التنفيذ تحولت الأجهزة المشرفة على التخطيط والقائمة على التنظيم إلى أجهزة متحكمة فيهما. فنشأت طبقة من ذوي الوظائف ـ لها كل ما للطبقات من مصالح ـ تتملك بالفعل كل العناصر المادية المتاحة، وتتحكم في كل القوى الإنسانية التي حُصرت ضمن وسائل الخطة المرسومة وحُشرت داخل أهدافها.

وبهذا تحول الأساس الاشتراكي إلى مصالح وظيفية لها من الاتجاهات ما يتشابه مع اتجاهات الأساس الحر للكتلة الغربية فيما يتصل بالتنافس الاقتصادي والتناجز السياسي، مع الفوارق الناشئة عن توحد القوة بدلاً من تعددها، ودعوة التحقيق الاشتراكي التي تُلقى إلى الجماهير، وتغير الأسلوب السياسي مع البلاد التي تتألب على الكتلة الغربية عنه مع البلاد التي تخضع للنظام الاشتراكي.

أما على المستوى الفردي، فقد أصبحت غاية كل إنسان أن يؤدي العمل الذي حُصِر به وحُشر فيه، ليحصل على أجر يعيش به، دون أن يُدخل نفسه في متاعب مع الأجهزة الحاكمة والمتحكمة.

وفي هذا العصر، لم يكن للبلاد الأخرى أساس فكري يحكم سياستها، فقد كان أغلبها مشغولاً بدعاوى التحرر الوطني أو التجمع القومي، ولم تكد تتحقق الآمال الوطنية أو القومية حتى حل عصر التكنولوجيا، فأصبح الأخذ بأسلوب عصر الإيديولوجيا تخلّفاً عن

الركب الحضاري باتباع ما لم يعد من روح العصر واصطناع التقليد بدلاً من الأخذ بالجديد.

ذلك - على الإجمال - حصاد عصر الإيديولوجيا.

لقد بدأ العصر بالثورة الفرنسية التي كانت في صميمها ثورة سياسية، استهدفت نشر ألوية الحرية السياسية في بلادها وفي البلاد التي غزتها بأفكارها. وأدت هذه الحرية - بداهة - إلى الحرية الاقتصادية. ثم كان من تفاعل هاتين الحريتين، وتبادلهما التأثر والتأثير، أن انتهيا - من جانب السلطة - إلى حرية مراكز القوى في أن تقيم بينها توازناً في الأغراض وفي الوسائل المحققة لها، أو أن تشعل بينها الحروب - على أنواعها. وانتهيا - من جانب الفرد - إلى وَشْمه بوهم الحرية، أو وَصْمه بطابع الفردية.

وفي هذا الجو المتناسج من توتر القوى الجماعية في حالات شبه الحروب المستمرة، وتبدد الطاقات الفردية في الاستغلال المنظم، والاستعداد للحروب، نشأت الأفكار الاشتراكية - أو بمعنى أصح - عاودت ظهورها.

لقد تجمعت الأفكار الاشتراكية - في العصر الحديث - خلال مجموعة من الانتقادات النظرية التي ظلّت توجّه إلى النظام الرأسمالي - الذي انتهت إليه أفكار الحرية بمفهومها السالف بيانه - ومجموعة من المحاولات العملية التي قُصد بها تلافي مساوىء هذا النظام. وساعدت سهولة المواصلات وتيسير الطباعة في تجميع القوى العمالية وتحديد مطالبها، كما ساعدت على تجميع الانتقادات الموجهة إلى النظام الرأسمالي في شبه نظرية محددة.

ولما قامت الثورة الروسية حُمِلَت إليها هذه النظرية على أفكار

الثوار، ومن خلال هذه الأفكار بدأ التطبيق. واستعان التطبيق منذ بدايته بالأجهزة المخلفة عن النظام السياسي السابق، فإذا بهذه الأجهزة ـ شيئاً فشيئاً، وعبر ظروف تاريخية متغيرة ـ تنتهي إلى صبغ الفكرة بطابعها. وبهذا انتهت الأفكار الاشتراكية ـ لدى أول تطبيق لها ـ إلى شكل سياسي يشابه الشكل الذي يقوم في بلاد النظام الرأسمالي، فأدى ذلك ـ بداهة ـ إلى صراعات تفرضها طبيعة هذا الشكل السياسي، وإن تلونت بالأفكار المستخلصة من الإيديولوجيات الجديدة. فأصبحت كل من المؤسسات الحاكمة ـ في الكتلتين المتنافستين ـ تعمل على زيادة حجمها المادي وبسط نفوذها الأدبي على أكبر مجال وأوسع مدى. مستغلة في ذلك كل الأسلحة الممكنة من كفاية عسكرية وضغوط اقتصادية ومغالطات فكرية، وبهذا أصبح السلام شبه حرب، وأصبح التهديد بالحرب سبباً للسلام.

❀ ❀ ❀

وفي حالة شبه الحرب هذه، ولكي يكون للتهديد بالحرب ـ الذي يسمى عملاً للسلام ـ فاعلية منتجة، عمدت كل من الكتلتين المتناجزتين إلى رفع وتدعيم مستواها في الإنتاج الحربي، لكي تقف بها الأسلحة الحديثة موقف الند للكتلة الأخرى، حيث يعمل التقدم العسكري على منع هذه الكتلة من شن الحرب أو يعمل على ردعها إن هي جازفت به.

وإذ كانت الأشياء تحمل أضدادها، فقد قدّمت أدوات الحرب أجهزة للسلام. ذلك أن الإنتاج الحربي ـ في العصر الحديث ـ إنتاج شامل لا يقتصر على أدوات الحرب، وإنما ينتج بجانبها ما يلزم لها وللجنود من أغذية وأغطية وملابس ووسائل نقل

وطرق اتصال وما إلى ذلك من أشياء هي بطبيعتها من صميم الإنتاج المدني. وتفضّل الصناعة أن توجه جزءاً من طاقتها إلى إنتاج هذه الأشياء، إذ هي ـ فضلاً عن لزومها للحرب ـ تؤدي إلى تشغيل المصانع بكافة طاقتها، وتعمل على استمرارها فيما لو حدث أن قلّ الإنتاج الحربي.

وبجانب الأشياء المادية يحدث تغيير ـ مع تغير كيف الإنتاج وكمّه ـ في أسلوب إدارة هذا الإنتاج وطرائق توزيعه، ونظام العمالة فيه وسبل رعاية العاملين طبياً ونفسياً واجتماعياً، وما إلى ذلك من العلاقات التي تتصل بالإنتاج ذاته وبالعاملين فيه.

ويؤدي الانتشار الحضاري إلى أن يذيع في المجتمع كل ما يصل إليه الإنتاج الحربي من تقدم مادي وعلمي وفني، وإلى شيوع استعمال الأدوات المنتجة والأساليب الناشئة والأفكار المستحدثة، فيؤدي ذلك كله إلى اضطرام المجتمع بعلاقات جديدة ومفاهيم عصرية، تحدث اضطراباً شديداً في العلاقات المستقرة والمفاهيم السائدة.

وهكذا، أدّى عصر الإيديولوجيا إلى أن يُوجد في العالم كتلتين متنافستين، عززت كل منهما نظامها بالإنتاج الحربي الذي امتد إلى الحياة المدنية في أشكال متنوعة من الأجهزة والعلاقات والأفكار، فنشأ عصر التكنولوجيا.

وفي هذا العصر ظهرت أشكال التشابه بين نظامي الكتلتين المتنافستين، شرقاً وغرباً، ذلك التشابه الذي كان يختفي من قبل ـ في عصر الإيديولوجيا ـ وراء أغطية من الشقشقة اللفظية التي صِيغَتْ صياغة مُحْكَمَة في نظريات وشعارات تعمل على تسويغ النظام الذي

تحميه وتبرير كل تصرفاته. لقد بدا واضحاً أن كلا النظامين ـ في حقيقته ـ نظام رأسمالي، ففي الغرب رأسمالية الجماعات، وفي الشرق رأسمالية الطبقة الحاكمة. ويعمل كل من النظامين ـ ما وسعته الحيلة ـ عمل النظام الآخر، فيما يتعلّق بالفعل السياسي، وضمان الولاء له، واحتكار المواد الأولية والتنافس الاقتصادي بكل وسائله، وفتح أسواق جديدة والعمل على بقائها، وصناعة الإنتاج الحربي وإيجاد مجالات لتجربته وتسويقه، هذا فضلاً عن القهر الاجتماعي وطغيان المؤسسات واستنزاف الإنسان وتبديد قواه وقصر السلطة على مجموعة من الناس دون غيرهم.

ولم يعد يظهر اختلاف كل من النظامين إلاّ فيما يلوح به لأبناء النظام الآخر ـ أو من يخضع لنفوذه ـ من آمال للتحرر من وطأة الثقل الذي يحط على كاهله، وهو بهذا لا يقدم أملاً حقيقياً يمثل الخلاص المرجو، وإنما يلوح بسراب الأمل بقصد تفتيت وحدة المعسكر المنافس وتأليب القوى عليه وإضافة هذه القوى إلى حسابه هو. فما دامت أشكال النظامين في العمل واحدة، فإن الهارب من أحدهما إلى الآخر كالمستجير من الرمضاء بالنار، يستبدل قهراً بقهر، وولاء بولاء، وسيداً بسيد، فيحبطه اليأس عن العمل الحقيقي من أجل الخلاص.

إن للتكنولوجيا ـ وهي ربيبة الإيديولوجيا ـ فضلاً كبيراً في تعريتها وكشف أساليبها أمام المجتمع البشري، بما أحدثته من انتشار حضاري وتواصل لآثاره جعل من هذا المجتمع، أو أوشك أن يجعل منه، وحدة واحدة تتوافق مشاعرها وتتقارب أفكارها وتتناسب أحكامها، ومن ثم بدت النزعة الإنسانية في الشروق على ضمائر البشرية فكادت أن تغيب من نورها فروق الأجناس والوطنيات

والقوميات والمعتقدات، وكادت أن تقيم الإيديولوجيات بكل ما تحمله من تعصب أشد من كل تعصب أحدثته الفروق السابقة.

وهكذا، بينما أدت الإيديولوجيا إلى إيجاد مجتمع الفرقة الذي انقسمت فيه الإنسانية إلى كتلتين كبيرتين، سوف تؤدي التكنولوجيا إلى مجتمع الوحدة الذي تلتقي فيه الإنسانية جميعاً.

وبينما كانت الإيديولوجيا نظاماً للحكومات، إذا بالتكنولوجيا تصبح تنظيماً للناس كلهم.

وبينما كانت الإيديولوجيا تعتمد في اقتصادها على القوة الجسمانية وتقسيم العمل، إذا بالتكنولوجيا تعتمد على العقل والإدارة وعلى تجميع الخبرات الإنسانية.

وبينما كانت الإيديولوجيا توجد النظام الطبقي الجامد، إذا بالتكنولوجيا تعمل على التوحيد الحقيقي للطبقات.

وبينما كانت الإيديولوجيا تعمل خلال مجتمع مخطط أو مغلق، إذا بالتكنولوجيا توجد مجتمع التلقائية المفتوح.

وبينما كانت الإيديولوجيا قيماً لمجتمع واحد، إذا بالتكنولوجيا تقدم قيماً للمجتمع الإنساني كله.

ومن هذه الفروق بين عصر الإيديولوجيا وعصر التكنولوجيا بدأت تلوح قيمة الإنسان، حيث أصبح الاقتصاد يعتمد على ملكاته الخلاقة بعد أن كان يعتمد على قواه العضلية، وأوشكت النظم السياسية أن تصبح نظماً تُعنى به وبآرائه ومطالبه، وكاد المجتمع الإنساني أن يتوحد بعد أن ظلّ طوال العصور الماضية يبدّد قواه في

مفارق التعدد، ولاح أن الإنسانية ستنعم بالتلقائية والطلاقة بعد أن حُبست طويلاً في مساوىء الجمود والانغلاق.

❁ ❁ ❁

إن الإنسان الفرد ـ لأول مرة في التاريخ ـ وعلى مستوى الناس جميعاً ـ قد أصبح عنصراً هاماً للدولة والمجتمع، وعنصراً فعالاً في السياسة والاقتصاد، وعنصراً منتجاً للقيم والأخلاق. ذلك لأن التكنولوجيا ليست مجموعة آلات وأدوات، وإنما هي في حقيقتها مجموعة وسائل مُوَجِّهة، لا يكفي لها أن تستبدل في اليد آلة بآلة، وإنما يتعين ـ لكفاية عملها ـ أن تستخدم من قِبَل أناس يفهمون ما يعملون، ويريدون ويستطيعون أن يكيفوا أنفسهم في يسر مع التغيرات السلوكية التي تستلزمها. ومن ثم كان قيامها يقتضي تنمية حقيقة للإنسان ذاته، بتثقيف ممكناته وتفتيح ملكاته وإطلاق قابلياته الإبداعية. وهذا الفارق الهام هو الذي أدى إلى تغيير النظر في عملية التنمية، من عملية اقتصادية إلى عملية سياسية ثقافية اجتماعية، ومن معادلة رأسمالية ثلاثية العناصر، تقوم على الإنتاج والادخار والتوزيع، إلى معادلة ذات عناصر متعددة يُحسَب الإنسان أهم عنصر فيها. ومن هنا رأى بعض الاقتصاديين أن العمل الجمعي الذي يمكنه أن يُقبل اقتصادياً ـ في العصر الحاضر ـ هو مبدأ استبعاد كل سياسة ترمي إلى تهديم الأشخاص وتبديد الأشياء التي يمكن أن تنفع البشر، والذي يقوم على أسلوب الاستخدام الكامل ـ في السياق العالمي كله ـ لجميع الموارد المادية والقوى الإنسانية، بحيث يكون الهدف تأمين الأحوال المادية التي تعتبرها العلوم ضرورة لتفتح الإنسان تفتحاً كاملاً.

وبهذا تحولت التكنولوجيا بالإنسان من المحيط الضيق إلى

أفق رحيب تستهدف فيه الإنسان كله والإنسانية جميعاً، ثم حوّلت الإنسان - وقد أصبح الهدف والغاية - إلى الوسائل المستخدمة، حيث يتساءل عن أسلوب التكنولوجيا،وما إذا كان يستهدفه فعلاً.

فباسم أي قيم سيتم اختيار أسس التقدم، وما يُراد تنميته من طاقات!؟

وفي أي سبيل سوف يُقَنّى هذا التقدم، وتُدفع الطاقات!؟

ومن الذي يملك الحق في اختيار القيم وفي تحديد القنوات؟!

❀ ❀ ❀

إن التاريخ لا يعرف التفاصل، وإن التقسيم إلى عصر للإيديولوجيا وعصر للتكنولوجيا لا يحدث إلاّ في مجال تيسير البحث ببيان العنصر الأغلب في فترة بعينها. أما على صعيد الواقع فإن التكنولوجيا لم تزل في يد الإيديولوجيا تحتويها وتشد عليها الخناق لتستخدمها في أغراضها، وهي - على ما سلف البيان - أهداف ومصالح الطبقة الحاكمة في كل من المعسكرين. وقد كان من شأن ذلك أن وُجدت بين العصرين فترة قلقة، لا هي ضمن عصر الإيديولوجيا ولا هي ضمن عصر التكنولوجيا. ففي هذه الفترة تقوم على التكنولوجيا - في كل مكان - غايات غير إنسانية، مع أن الأصل فيها أن تكون بالإنسان وأن تستهدف الإنسان. ومن هذا الخلط حدث نظام هجين ضيّع الغايات في الوسائل:

- فهو من جانب، قد استخدم التكنولوجيا باتباع وسائل القسر القديمة، فلم يُعنَ بالإنسان ولم يراعِ الإنسانية.
- وهو من جانب آخر، أدمج التعالي بالواقع والمستقبل

بالحاضر، حين طوى الإنسان في المناخ اليومي الممتلىء بالمشاغل المتزايدة والاحتياطات المستمرة والسيطرة الإعلامية، فاستقطبه في بعد واحد ـ هو الواقع المُخَدّر والحاضر المتوتر ـ فلم يُوجد معه بعد آخر ـ للتعالي والمستقبل ـ حتى يتمكن الإنسان من خلال المسافة بين البعدين أن يتردد بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فيعطيه التردّد الواعي حرية للتصور والحكم والاختيار.

وما دام ما كان يتعين أن يكون لم يكن، فمفاد ذلك أن ثمة خطأ قد وقع، فما هو هذا الخطأ!؟

لقد سلف بيان التغير الذي طرأ على عملية التنمية، وأنها لم تعد مقصورة على العنصر الاقتصادي وحده، وإنما أصبحت ـ في التقدير المعاصر ـ عملية سياسية ثقافية اجتماعية. لذلك كان من المتعين أن يسبق عملية التحول التكنولوجي ـ أو على الأقل يواكبها ـ صياغة جديدة للنظم السياسية والثقافية والاجتماعية، غير أن ذلك لم يحدث، لأن المجتمع الإنساني لم يتنبأ بالتحول التكنولوجي ولم يتنبّه لحدوثه، وإنما فوجىء به وقد نشر وجوده من خلال مجموعات متنوعة من الاختراعات المادية وتبسيط استخدامها على المستوى الفردي، وما نتج عن ذلك من أثر في الأفكار والعلاقات.

ويتعارض هذا مع الحقيقة المستفادة من التاريخ، والتي يخلص منها أن كل تقدم حضاري كان مسبوقاً ـ على نحو ما ـ بإعادة تنظيم القيم والأفكار والعلاقات في صيغ جديدة، تعيد بناء الاعتقاد والنظام الاجتماعي، فتتضمن بذلك إعادة بناء الإنسان. لقد كان من مقتضى تراخي ظهور صياغة جديدة للنظم السياسية والثقافية والاجتماعية أن تحكمت النظم القديمة منها في وسائل التكنولوجيا وغاياتها فجرفتها عن الطريق السديد، وأصبحت القطاعات القائمة

على هذه النظم ـ والتي تملك القدرة على تجاوز الواقع إلى ما ينبغي أن يكون ـ هي بذاتها العوائق التي تحول دون التقدم نحو التحرر من هذا الواقع المرير. ومن هنا صارت قضية التحرر الإنساني قضية معقدة: فمن يملك القدرة على التحرر لا يريده، ومن يريد التحرر ـ لا يقدر عليه.

❀ ❀ ❀

إن تحرر الإنسان قضية العصر، ولا يمكن أن يُترك للصدفة يطرحها التقدم التكنولوجي وحده دون ما جهد من جانب الإنسان. ولقد وضح أن القهر سمة هذا التقدم، طالما قد تخلّف عن الظهور ضمن صياغة جديدة للقيم والأفكار والعلاقات. فالتكنولوجيا ستظل محكومة بالنظم المتخلفة عن روح العصر، والإنسان سيظل محكوماً بوطأة هذه النظم، إلى أن تحدث ثورة إنسانية حقة، تقدم صيغة جديدة تحكم العصر الجديد: عصر الإنسان: فتنشىء مفاهيم جديدة تحدث انقلاباً شاملاً في المفاهيم السائدة، ومن ثم تعيد الإنسان إلى مكان القيادة للتكنولوجيا، فتصبح أهدافها إنسانية ووسائلها إنسانية.

هذه الثورة الإنسانية لا يمكن أن يقوم بها الكافة تلقائياً ولا تقدر عليها الجموع دون معين، ذلك لأن الانفلات من إسار الواقع الضاغط والخروج على الأعراف السائدة يقتضي ذاتاً قوية واعية بالتاريخ، وقادرة على التحرك الهادف، وجديدة جدة جوهرية، ومؤهلة تأهيلاً خاصاً يجعل منها النواة التي تلتف حولها جماعة رائدة، فتعمل على تقديم الصيغة الجديدة، وأن تكون الأسوة الحسنة، فتصبح ضمير العصر المحرك لسلوكه.

هذا التغير لا بد أن يحدث من خلال نظرة إنسانية شاملة

تحتوي جميع أبعاد الحياةِ الروحية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. غير أنها لا يمكن أن تبدأ بهذه الأبعاد جميعاً، وإنما ببعد واحد تتحرك منه ـ في وعي وسلاسة ـ إلى شتى الأبعاد الأخرى. والبُعد الذي يمكن أن يكون البداية في ذلك إنما هو البعد الثقافي. فعن طريق أسلوب للفهم مغاير ومستحدث يبدأ الإنسان في اصطناع الإيجابية في وجوده ومن ثم يعيد فهم قيمه الروحية، وبالتالي يصوغ بنفسه حياته وعلاقاته. ومن التغيير الخلاق للإنسان يحدث التغيير السليم لشتى الأبعاد الأخرى: اجتماعية واقتصادية وسياسية، في تدرّج متوافق على مستوى الجماعة الإنسانية، دونما اصطدامات تشنجية مع النظم القائمة، تضر أكثر مما تفيد.

وعندما يحدث هذا التغير ـ وليس قبله أبداً ـ سوف يمسك الإنسان بزمامه ويقود التقدم التكنولوجي إلى غاياته السليمة وفي مسالكه الطبيعية. وعند ذاك ـ سوف يستطيع أن يجيب على ما تساءل به، لأنه سوف يحدد قيم التقدم على أساس الوحدة الإنسانية، وسوف يحدد سبل التقدم فيما يخلق مجالاً طلقاً لتفجير ممكنات الإنسان وطاقاته الإبداعية حين يضع ملك يمينه كل نتاج الحضارة، وسوف يجعل الحق في اختيار القيم لمن يسبق في قيادة الإنسان إلى آفاق الحرية الحقيقية والنمو الدائم والعطاء المتصل.

على أنه من البديهي أن ثمة قوى سوف تظل على الدوام معادية للإنسانية ولروح التقدم فتقف ضمن القطاعات المعوقة له، وهي تلوح بأشباح التخلف، تستعدي عليه الدولة تارة وتستعدي الدين تارة أخرى. وربما ساعدها على ذلك أنه ما من تغير قيمي إلاّ ولا بد أن يمتد إلى العقائد أو ينتشر إلى نظام الحكم. غير أنه يضعف من هذه القوى، بل ويقضي عليها كلية، إنها تقف أمام

حركة التاريخ، لأن التغير حادث لا محالة، كل ما في الأمر أن ثمة دعوة توجه إلى الإنسان كي يسهم فيه بإيجابية فلا يتركه لعفوية الأحداث. ومن جانب آخر، فإن هذه الثورة الإنسانية غير موجهة ضد حكومة أو ضد دين، فهي تصدر من روح الإنسان ضد كل ما يعيق الإنسان.

إن حركات الشباب ـ التي تمثل إرهاصات هذه الثورة ـ قامت في بلاد المعسكر الغربي وبلاد المعسكر الشرقي. في بلاد ذات نظم اقتصادية متقدمة وبلاد ذات نظم اقتصادية نامية. في بلاد يؤمن سوادها بالدين وبلاد يرفض سوادها الدين. والدلالة المستفادة من ذلك أن الثورة المرتقبة ثورة للإنسان على نفسه هو لا على حكومة معينة ولا على نظام خاص ولا على دين بذاته. ومن ثم فإنها سوف تندلع في كل مكان من أرجاء المعمورة ـ لا يمنعها مانع ولا يؤخرها شيء.

وأياً ما كان مكانها، فإنها سوف تنتقل إلى الجميع، بحكم عوامل الإعلام والإذاعة والمواصلات وما لها من قابلية لاختراق كافة الحواجز والنفاذ عبر كل الحوائل التي كانت ـ من قبل ـ تفصل مجتمعاً عن مجتمع وتعزل حضارة عن حضارة.

لقد دخل العالم طور حضارة من نوع جديد، حضارة كلية شاملة واحدة، تسلك عبر الإنسان في استهداف للإنسان ذاته.

كان العصر الماضي عصر الإيديولوجيا،

والعصر الحاضر عصر التكنولوجيا،

أما العصر المقبل فهو عصر الإنسان.

❀ ❀ ❀

وموضوع هذا البحث: عصر الإنسان.

ويقتضي الأمر لسلامة البحث وحسن تناوله أن يقسم إلى كتب أربعة:

فالكتاب الأول: حصاد العقل، وهو بيان لخلاصة العقل الإنساني من الجانب العقائدي، ومن خلال أهم العوامل التي أثّرت فيه وتأثرت به.

والكتاب الثاني: يتناول البحث فيما «بين العقل والفعل» من آثار، وعلى الأخص في علاقة العقل بالإيمان، والرأي الصحيح في الدين والشريعة.

والكتاب الثالث: يتضمن الأفق الذي يلوح للإنسان في عصره الجديد.

أما الكتاب الرابع: فهو يقوم بتطبيق النظر الجديد لعصر الإنسان على الاعتقاد والسياسة والاقتصاد والفن، وغيرها، بغية استنباط التقدير السديد لكل منها والتطبيق السليم في كل مجال.

❀ ❀ ❀

وهذا هو الكتاب الأول من البحث: حصاد العقل.

مسألة أولية: مثالية أم مادية!

ليس الفكر معلقاً في فراغ، وهو لا يأتي من فضاء، إنه ثمرة التفاعل الإنساني مع وقائع الحياة وأحداث التاريخ.

فهذه الوقائع والأحداث لا تجري في خط منعزل عن الإنسان ومنفصل عن فاعليته، كما لو كانت هي والإنسان خطين متوازيين، لا يتأثر أحدهما بالآخر ولا يؤثر فيه. إنها تترك في الإنسان أثراً، ثم يعود الإنسان ـ وقد تأثر بها ـ ليؤثر فيها، على درجات متفاوتة من التأثر والتأثير واختلافات متباينة بين فرد وفرد ومجتمع ومجتمع وعصر وعصر... وما إلى ذلك.

ومن هذه الإحالة بين الاثنين ينشأ الفكر، الذي يعد ـ على نحو ما ـ نتاج الوقائع والأحداث، ثم تحدث هذه فتُعد ـ على نحو ما ـ أثراً من آثار الفكر.

وإذ كانت للأفكار قوة تسلسل خاصة بها، كما أن للألفاظ قدرة توالد خاصة بها كذلك، فإن من مقتضى هذه القدرة وتلك القوة أن الفكرة التي يبدأ بها أي بحث تؤثر تأثيراً بالغاً على نتائجه، وأن الكلمات التي تصاغ فيها الفكرة تطبع هذه النتائج بطابعها. ذلك أن الفكرة التي يبدأ بها البحث، حتى ولو كانت مجرد تساؤل، تتداعى إلى فكرة معينة ثم تتداعى هذه إلى فكرة ثالثة فرابعة فخامسة، وهكذا حتى تكتمل دوحة كبيرة أصلها بذرة طرحتها

الفكرة الأولى، ثم نمت خلال النهج الذي تضمنته هذه الفكرة. والكلمة التي تصاغ فيها الفكرة تُوَلِّد كلمات من طبيعتها، تصلح لأن تشكل صيغة موازنة للصيغة الأولى ثم تولد هذه كلمات أخرى، وهكذا حتى تنشأ أكمة واسعة، نبتت من كلمات البداية ونمت خلال الصياغة التي ظهرت بها.

إن للفكرة، والمنهج الذي تظهر فيه؛ وللكلمة، والصياغة التي تُصَبّ فيها أثراً بالغاً على موضوع البحث وعلى عقل الباحث وعلى النتائج المستفادة منه. وإدراك هذه المسائل ضروري عند تتبّع حركة الفكر أو دراسة أسلوبه وتفهّم موضوعه. فالذي يبدأ من مقدمة مؤداها أن وقائع التاريخ وأحداثه تجري على نهج مادي لا يُعنى بالإنسان ولا يهتم به ولا يحفل بشأنه سوف ينتهي إلى نتائج تؤيد بحثه، وهي نتائج مُضَمّنة ـ سلفاً ـ في البداية التي بدأ بها. والذي يبدأ ـ على عكس ذلك ـ من مقدمة مؤداها أن وقائع التاريخ وأحداثه ذات صبغة إنسانية، وأنها نشأت من الإنسان وجرت به وانتهت إليه، سوف يصل إلى نتائج تعزز رأيه. وهي نتائج ـ على ما سلف ـ كامنة في بداية بحثه. ويؤيد هذا وذاك أن وقائع التاريخ وأحداثه ذات صبغة مختلطة، فيها عنصر مادي وفيها عنصر إنساني، وتشكل بداية البحث أسلوباً ذاتياً يعمل على انتقاء العناصر التي تعزز اتجاهه وتعمّق مجراه.

وتخلص من ذلك نتائج عدة:

أولاً: إن للأفكار والكلمات والصياغة والمنهج آثاراً متضايفة، فهي تبدأ التأثير ثم تتشكّل بالنتائج التي أثّرت في حدوثها.

ثانياً: إنه لا يوجد بحث موضوعي خالص، لا يتأثر بشخص الباحث ووجهة نظره ولغته ومنهاجه في البحث، إلاّ أن يكون

الباحث خارجياً ـ غير إنسان ـ لم يتكون بما يتكون به الإنسان، أو يكون هلامي الذات ليس لقوله قوام معين ولا لشخصيته طابع خاص. كل ما في الأمر أن البحوث تختلف في مقدار ما تتضمنه من موضوعية زيادة أو نقصاً، بحسب قدرة الباحث على التخلّص من القيود السالفة والعلو فوقها.

ثالثاً: إن النتائج التي تنتهي إليها البحوث من تغليب المادية أو ترجيح الروحانية ليست صحيحة في ذاتها، وإنما هي كذلك بقدر ما تكون قد سايرت بداياتها ووافقت المنهاج الذي اتّبع فيها. فإذا ما بدأ البحث بمقررات مادية وتسلسل منها انتهى إلى نتائج مادية، والعكس صحيح.

رابعاً: إن الفهم السديد يقوم على أن كلاً من الإنسان والحياة يؤثر أحدهما في الآخر، وأن الماديات والروحانيات محض صيغ عقلية للنظر من جانب واحد، إذ أن الواقع معادلة من الإنسان والحياة، من الماديات والروحانيات، أو هو محلول مكون منهما معاً، كالماء يتركب من الأوكسيجين والإيدروجين في وحدة كيميائية فإن فُصِلا عن بعضهما لم يعد ماء.

❀ ❀ ❀

ومؤدى هذا كله أن تجميع حصاد العقل ليس بحثاً مثالياً يسقط من الاعتبار الجانب الآخر من المعادلة، ففي مقابل حركة الفكر يوجد الاتجاه المادي. وحركة الفكر لا تعني قفزات العقل في فراغ ولا دورته في فضاء، إنما هي تتضمن الألفاظ التي تجري عليها والصيغ التي يُصب فيها والمنهاج الذي يدور به. كما أن الاتجاه المادي يشمل آلاف العناصر: اقتصادية وسياسية وجغرافية وتاريخية

وإنسانية وحيوية وجنسية وقومية ودينية: منها المحسوب ومنها العفوي، فيها المقدر وفيها المفاجىء، بها المعلوم وبها المجهول.

غير أن البحث لا يمكن أن يشمل المعادلة في حديها: حركة الفكر والاتجاه المادي، كما أنه لا يمكن أن يشمل في حد واحد كل عناصره وتأثراته، ومن ثم يتجه البحث إلى إدماج الحدين في حد واحد، هو حصاد العقل الناتج عن تفاعل الطاقات الإنسانية مع أحداث التاريخ ووقائعه، على أن يكون في التقدير أنه ـ على هذا الشكل ـ ليس اتجاهاً مثالياً يغفل الاتجاه المادي، وإنما هو ـ مع حساب هذا الاتجاه ـ يستهدف تبسيط البحث حتى يسهل تناوله، وذلك بخفض تعقيداته اللامتناهية إلى أدنى حد لازم للسير فيه.

على هذا يبدأ البحث في حصاد العقل، باعتبار أن هذا الحصاد وجه ظاهر من تركيب ضخم ينطوي على عناصر كثيرة، وأنه من هذا الوجه يمكن فهم كثير من هذه العناصر، والامساك بها والتأثير فيها. فالفكر أثر ومؤثر، سبب ومسبّب، ناتج ومنتج.

ومع أن الفكر متلاقح بطبيعته لا يمكن فصل بعضه عن بعض فإنه ـ لتيسير البحث كذلك ـ ينقسم إلى أقسام عدة. فهو ـ من جانب الاعتقاد ـ ديني ومادي (الحادي). ومن جانب الموضوع: علمي وأدبي. ومن جانب الحركة التاريخية: سلفي وتقدمي. ومن جانب المنهج: مدرسي (أكاديمي) ومرسل... وهكذا يمكن إجراء تقاسيم عدة. غير أن التقسيم اللازم لهذا البحث هو ما يؤخذ من الجانب الجغرافي. فالعقل الإسلامي يشمل بلاد الشرق الأوسط أساساً وبعض بلاد الشرق الأقصى. والعقل الغربي يشمل أوروبا والأمريكتين وأستراليا. وتبقى بعض بلاد الشرق الأقصى وهي موزعة

بين الأفكار الغربية والمعتقدات الموروثة.

وظاهر من البحث أن العقل الإسلامي لم يوضع في مقابلة العقل المسيحي، لأن العقل الغربي لم يقم على المسيحية وحدها وإنما كان نتاج العقلية الإغريقية والتنظيم الروماني والوثنية القديمة وغير ذلك من العوامل. هذا فضلاً عن أن المسيحية الشرقية وجزءاً من المسيحية الغربية يقع في نطاق العقل الإسلامي ويتفاعل معه. فالمقصود بالعقل الإسلامي إذن عموم الصبغة التي تصبغ منطقة بذاتها. والمقصود بالعقل الغربي، ذلك الطابع الذي طبع أوروبا ـ ومنها انتقل إلى الأمريكتين وأستراليا، وشع في العالم كله ـ منذ بداية عصر الاستنارة حتى الآن.

ودراسة العقل الإنساني على هذه المحاور أمر لازم لفهم موقف الإنسان المعاصر واستجلاء ملامح العصر المقبل: عصر الإنسان. لقد كانت هذه المحاور ـ رغم ما بينها من تلاقح ورغم ما لكل منها من تأثير على غيره ـ تكاد تشكل جداول يجري كل منها في مجرى خاص به، يبعد عن غيره. وشيئاً فشيئاً، مع حركة التاريخ، وتقدم العلوم، عُرف الزمان فصغر وطُوي المكان فقرب، فإذا بهذه الجداول تلتقي فتكون نهيرات، ثم تتجمع فتكون نهراً واحداً تصب فيه كل الأفكار والمعتقدات والنظريات، فتختلط ببعضها اختلاطاً لا بدّ أن يسفر في وقت قريب عن ملامح جديدة للفكر والاعتقاد والنظر، تتوحّد فيها الحقائق وتفرّ منها الأوهام.

وبهذا تعد دراسة حصاد العقل بحثاً من الإنسان عن وجه العصر الجديد، ومحاولة منه للإسهام في تشكيل هذا العصر.

الجزء الأول
حصاد العقل الإسلامي

القسم الأول ـ حصاد العقل

نبذة تاريخية:

بدأ النبي محمد ﷺ رسالته في مكة (٦١٠م)[1]. ولفترة تبلغ حوالي ثلاث عشرة سنة اقتصرت رسالته على الدعوة إلى الله. إلهاً واحداً للكون، ونبذ عبادة الأصنام. وفي أخيلة قوية ورؤى حادة وعبارات جزلة توالت آيات القرآن تبشّر المؤمنين بالله وتتوعد الكافرين به، وترسم صوراً حية واضحة للجنة والنار، وتبشّر بقرب يوم الحساب. وكان من شأن ذلك توطيد معايير جديدة للإيمان والتقوى والأخلاق، والعمل على تنمية فهم للعالم مؤسس على الحكم الإلهي، دونما تحديد لشكل هذا الحكم[2].

وبعد أن هاجر النبي إلى المدينة (٦٢٢م) انتهى إليه أمر الحكم بين المسلمين، من مهاجرين وفدوا معه من مكة وأنصار هم الذين ناصروه من أهل المدينة. وبهذا بدأ نظام الحكم الإلهي يتضح شيئاً فشيئاً من خلال آيات القرآن ـ وأحاديث النبي ـ التي نصّت

---

(١) الأرقام التي بين قوسين تدل على التاريخ الميلادي للحادث.

(٢) فجر الإسلام، للأستاذ أحمد أمين، الطبعة الأولى، ص ٢٧٣، أسباب النزول، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي، تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري، أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي، للأستاذ عبد الوهاب خلاف.

على أحكام الحرب والسلام، والزواج والطلاق، والميراث والوصية، والبيع والشراء، وما إلى ذلك من كافة المناحي التي تنتظم فيها حياة الجماعة المحكومة[1].

وظلّ هذا الحكم حوالي عشر سنوات ثم توفي النبي (٦٣٢) دون أن يعين خليفة له، فحدث خلاف بين طائفتي المهاجرين والأنصار ـ في سقيفة بني ساعدة ـ سرعان ما انتهى إلى مبايعة أبي بكر بالخلافة. وامتنع علي بن أبي طالب ـ ابن عم النبي ـ عن هذه المبايعة زهاء ستة شهور ثم بايع بعد ذلك[2]. كما بايع من بعده الخليفتين عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان.

وكان من شأن تخلّف علي بن أبي طالب عن مبايعة أبي بكر فترة أن وُجد مشايعون له يرون ما كان يراه من أنه الأولى والأحق بخلافة النبي[3]. من هؤلاء، عبد اللّه بن سبأ، اليهودي الذي كان قد أسلم، والذي غالى في تشيّعه لعلي، دون أن يُعرف على وجه التحديد ما إذا كان هذا التغالي عن اعتقاد حقيقي أم كان عن دوافع خفية ورغبات خبيثة. ولمّا حطّ عبد اللّه هذا في مصر روّج لفكرته فهيّج أهلها وتوجهت جماعة منهم إلى المدينة ـ حيث يقيم الخليفة عثمان بن عفان ـ فحدثت فتنة وانتهت بقتله ـ ولم يترك الثوار المدينة إلاّ بعد أن بويع علي بن أبي طالب بالخلافة (٦٥٦).

---

(١) المراجع السابقة.

(٢) تاريخ الإسلام السياسي، للدكتور حسن إبراهيم حسن، الجزء الأول، ص ٢٥٠، تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٠٠، قصة الحضارة، لول ديورانت، الجزء الثاني من المجلد الرابع.

(٣) من هؤلاء سلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري والمقداد بن الأسود. (ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين، الجزء الثالث، الطبعة الخامسة، ص ٢٠٩).

ولم ترض شيعة عثمان بذلك. وكان منهم معاوية بن أبي سفيان والي الشام الداهية، الذي زكّى حماسة اتجاه علي بن أبي طالب إلى خلعه من الولاية. وقوي الحزب المناوىء لعلي حيث انضمت له عائشة ـ ابنة أبي بكر وزوج النبي ـ التي كانت غضبى على عليّ لوقوفه إلى غير جانبها حين أرجف المرجفون ـ في حديث الإفك ـ بما يمسّها.

وحدثت بين الطرفين عدة مواقع انتهت بقبول علي بن أبي طالب ـ على مضض منه ـ تحكيم حكمين أحدهما من جانبه والآخر من الحزب المناوىء. وعارض بعض أنصار علي فكرة التحكيم ونقموا عليه قبولها، فخرجوا عليه، وبذلك نشأت طائفة الخوارج. ومن هذه الطائفة اتفق ثلاثة أشخاص على قتل علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص، الحكم المفوّض من جانب معاوية، والذي كان بحيلة منه قد جعل من التحكيم تأييداً لحكم معاوية.

وإذ انتهت المؤامرة بقتل علي بن أبي طالب وحده (٦٦٠) خلا الجو لمعاوية بن أبي سفيان فأصبح هو الخليفة. وبهذا انتهى عهد الخلفاء الراشدين (٦٣٢ ـ ٦٦٠)، وبدأت الخلافة الأموية، أي حكم بيت معاوية وآل أبي سفيان. ولقد كان معاوية رجل دنيا عليماً بأحكامها وبما كان قد انتهى إليه حال العرب بعد الفتوح الكبيرة التي فتحوها والغنائم العظيمة التي غنموها، والتي جعلت منهم سراة يقبل جلتهم على الدنيا، ولا يعزفون عنها كما كان السلف من قبلهم. وكان هذا شأن معاوية كذلك، ومن ثم فقد كان المد التاريخي في اتجاهه. وأحسن هو استغلال هذا المد فولّى ابنه يزيد من بعده، إذ أخذ له البيعة للخلافة في حياته، زاعماً أن ذلك أبقى

على وحدةَ المسلمين وأمنع من حدوث الخلافات. وتم أخذ البيعة بنفس الأسلوب الذي حكم به معاوية والذي ساد الحكومة من بعده: أسلوب القهر والاستبداد. ذلك أنه كتب إلى سائر الأمصار أن يفدوا عليه لأخذ البيعة ليزيد. ولما حضرت الوفود إليه قدم يزيد بن المقفع فقال مشيراً إلى معاوية: «أمير المؤمنين هذا»، «فإن هلك فهذا»، وأشار إلى يزيد، ثم قال ممسكاً بسيفه: «ومن أبى فهذا»، فقال له معاوية: «اجلس فأنت سيد الخطباء»[1].

واستمر حكم الأمويين على هذا المنوال، فيما عدا عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز. وخلال حكمهم كانت شيعة علي تتزايد وتقوى، ساعدها على ذلك فساد حكم الأمويين (٦٦٠ ـ ٧٥٠) وطموح المسلمين إلى حكم عادل. كما ساعدها الاضطهاد الذي حدث لأسرة علي والذي قُتل فيه الحسين بن علي وأسرته، فأسبغ ذلك على الحركة طابع الحق والشهادة؛ ومن ثم أوجد تعاطفاً شديداً بين الجموع وبينها.

وقيّض لهذه الحركة شخص قوي، هو أبو العباس السفّاح، فاستطاع أن يقضي على حكم الأمويين وأقام بدلاً منه حكماً للعباسيين، وهم ذرية العباس عم النبي. وفيما عدا تشجيع العلوم والفنون والآداب لم يختلف بنو العباس عن الأمويين في أسلوب الحكم. بل إنهم زادوا في اضطهاد شيعة علي، وكانوا على علم

(١) العقد الفريد، لابن عبد ربه، ج ٢، ص ٣٠٧. وفي «الكامل في التاريخ» لابن الأثير، ج ٣، ص ٢١٤: أن المغيرة بن شعبة والي الكوفة هو الذي أشار على معاوية أن ينتقل الحكم عن طريق الوراثة. تاريخ الإسلام السياسي، المرجع السابق، ص ٤٠٨.

بخطورتهم، لأنهم هم أنفسهم وصلوا إلى الخلافة على أساس دعوى الشيعة، وبادعاء أنهم يعملون على توطيد الخلافة لذرية علي بن أبي طالب.

وإبان الخلافة العباسية (٧٥٠ ـ ١٠٥٨) فتح المسلمون شمال إفريقيا وإسبانيا وأقيمت في كل منها خلافة إسلامية. ووجدت فرقة من الشيعة ـ هي الإسماعيلية ـ في شمال إفريقيا ميداناً طيباً لعلمها فأسست فيها الخلافة الفاطمية ـ نسبة إلى فاطمة بنت النبي ـ واستطاعت هذه الخلافة أن تفتح مصر وتحكمها (٦٩٩ ـ ١١٧١).

وبدأت الخلافة العباسية في الاضمحلال لأسباب كثيرة منها أن جميع خلفاء العباسيين السبعة والثلاثين ـ إلاّ ثلاثة منهم ـ كانت أمهاتهم جواري (إماء). فكان كل خليفة يميل إلى شعب أمه من الفرس أو من الأتراك، وبذلك قويت الشعوبية ثم زحفت بقوتها على الخليفة نفسه حتى أصبح ألعوبة في يد قواد الجيش والحرس، ودبّ الوهن في أوصال الدولة فتقطعت أجزاء. واستقلّت عنها كل من الأندلس (٧٥٦) ومراكش (٧٨٨) وتونس (٨٠١) ومصر (٨٦٨). وقامت أسر شبه مستقلة عن الخلافة، فالأُسرة الطاهرية ثم أسرة الصفاريين في فارس، وأسرة بني حمدان الشيعية في شمال الجزيرة والشام، وأسرة بني بويه في أصفهان وشيراز، والأسرة السامانية في خراسان والأسرة الغزنوية في الأفغانستان ثم في جميع بلاد فارس والبنجاب في الهند.

وغلب العنصر التركي على المسرح السياسي عندما سيطر السلاجقة على كثير من البلاد وأرسلوا إلى الخليفة العباسي في بغداد بأنهم يعتنقون الإسلام فاستعان بهم ليسترد نفوذه، فكان منهم بجوار

الخليفة سلطان لم يترك له إلاّ الزعامة الدينية. وبعد أن انتهت الحروب الصليبية عاد الانقسام إلى البلاد الإسلامية فظلّت كذلك حتى قامت السلطنة العثمانية بفتح أغلب بلادها ـ مصر والشام والعراق والحجاز وشمال إفريقيا ـ ونقلت الخلافة العباسية إلى عاصمتها في الآستانة، وظلّت الخلافة هناك حتى ألغيت سنة ١٩٢٤. وبدأت البلاد التابعة للخلافة تستقل عن الدولة العثمانية استقلالاً كاملاً بعد أن ظلّت مستقلة استقلالاً فعلياً فترة طويلة قبل ذلك، وأصبحت لكل منها حكومة خاصة.

❁ ❁ ❁

ذلك بإيجاز شديد بيان للتاريخ السياسي للبلاد الإسلامية ونظام الخلافة فيها. وهي مادة يمكن أن تستخلص منها وجهات نظر متعددة ـ في السياسة والاقتصاد والفكر والفن والأدب والاعتقاد وما إلى ذلك ـ بحسب المنظور الذي يقوم البحث منه.

وفي هذا الصدد، فإن البحث يقوم على مناظير ثلاثة: السياسي، والاقتصادي، والفكري.

المنظور السياسي

لم يتضمن القرآن خلال العهد المكي شيئاً من التشريع[1]، وإنما كان معظم ما جاء فيه يتعلق بالدين، من توحيد للّه سبحانه وإقامة البراهين على وجوده، والتبشير بنعيمه والتحذير من عذابه، ووصف يوم الدين وأهواله، والحث على مكارم الأخلاق. وخلال ذلك كله كان ينمو ثمة فهم يقوم عل حاكمية اللّه للعالم، غير أنه لم تكن قد وقعت أحداث تسفر عن شكل هذا الحكم أو تبين أسلوبه. وفي العهد المدني وُجِدَ المجتمع الإسلامي الأول وقامت الحاجة إلى وجود تشريع ينظم حياة هذا المجتمع من الداخل وإزاء العدو الخارجي، ومن ثم اتخذت آيات القرآن أسلوب التشريع، كما انتهجت أحاديث النبي هذا المنهج، وبذلك قامت حكومة اللّه[2].

حكومة اللّه:

كان العهد المكي إذن تمهيداً لحكومة اللّه، إذ أعاد صياغة

---

(١) القرآن الكريم، أسباب النزول، للواحدي. الجامع لأحكام القرآن المسمى تفسير القرطبي، تاريخ التشريع الإسلامي، للشيخ محمد الخضري، أصول الفقه وتاريخ التشريع الإسلامي، للأستاذ عبد الوهاب خلاف، فجر الإسلام، المرجع السابق، ص ٢٧٤.

(٢) تاريخ الإسلام السياسي، للدكتور حسن إبراهيم، الجزء الأول، ص ٢٥١، حضارة الإسلام، لجوستاف جرونيباوم، ص ١٩٨.

نفوس المؤمنين بجعلها شديدة الإيمان باللّه وشديدة التعلّق بحاكميته. فلما كانت هذه الحكومة كان التسليم لأمر اللّه أهم دعامة لها، وهو أمر لا تقوم بغيره حكومة اللّه أبداً. فما دام التشريع لا يصدر عن الجماعة ولا يُسبق بمناقشات عنه ولا يُسمح لأحد بالمجادلة فيه، فإن هذه الحكومة لا يمكن أن تكون إلاّ مع التسليم المطلق بحكم اللّه والرضوخ الكامل لما يريد.

وتعني حكومة اللّه أن تكون الحاكمية للّه وحده. فهو الحاكم الوحيد للجماعة، سواء كان ذلك بطريق مباشر بأسلوب وضع الحكم أو بطريق غير مباشر بإقرار أمر تم؛ وسواء كان ذلك بالوحي بالكلمة قرآناً أم بالوحي بالمعنى حديثاً للنبي. فحكومة اللّه تجعل الحكم للّه فعلاً، ولا يكون النبي فيها إلاّ منفذاً لإرادة اللّه، وبهذا تكون طاعة النبي طاعة اللّه وتكون مخالفته أو شق عصا الطاعة عليه عصياناً للّه وخروجاً من رحمته ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾(1)، ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾(2)، ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾(3)، ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾(4)، ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾(5)، ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾(6)،

(1) سورة آل عمران، الآية: ٣٢.
(2) سورة آل عمران، الآية: ١٣٢.
(3) سورة النساء، الآية: ٥٩.
(4) سورة النساء، الآية: ٨٠.
(5) سورة النساء، الآية: ١١٥.
(6) سورة الأنفال، الآية: ٢٤.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾[1].

هذا التوحيد بين إرادة الله وإرادة النبي، بين طاعة الله وطاعة النبي، لا يعود إلى صحة دعواه ولا إلى نقاء وعيه ولا إلى سداد رأيه فحسب، وإنما يعود إلى سبب هام:

إن النبي كان موصولاً إلى الله بوحي، وإن هذا الوحي كان مستمراً معه طوال رسالته، وإنه كان يراقبه فيما يفعل، بحيث تتم المراجعة من الله أولاً بأول لأي تصرف أو حكم له لا يكون موافقاً. كما تتم مراجعة الأحكام التي تتضمنها الآيات القرآنية ذاتها، فيما يعرف بالنسخ.

والآيات التي تتضمن وضع الحكم كثيرة، تجيء بصريح الأمر أو بمعناه، كما تجيء بصيغة الكف والنهي صريحاً أو بمعناه، وتجيء - في حالات ثالثة - بصيغة ترك الأمر للمكلف إن شاء فعله وإن شاء تركه.

والآيات التي تتضمن مراجعة النبي فيما كان قد فعل كثيرة كذلك. منها أن النبي كان قد قطع أيدي وأرجل أشخاص قتلوا راعيه وسرقوا ماشيته ثم سمل أعينهم بالنار، فنزلت الآية ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾[2] وكأنها بذلك لم تقر حكم النبي بسمل الأعين[3].

(١) سورة الفتح، الآية: ١٠.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣٣.

(٣) تفسير القرطبي، ص ٢١٤٥، وهو يعبّر عن سمل العيون بسمرها أي فقئها بمسمار محمّى بالنار.

وعندما قبل النبي ـ على خلاف مشورة عمر بن الخطاب ـ أن يفتدي أسارى بدر أنفسهم نزلت الآية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ﴾(١)، فعارضت بذلك رأي النبي(٢).

وعندما أسرّ النبي في نفسه ما لم يظهره لزيد بن ثابت ـ زوج ابنة عمته زينب بنت جحش ـ حينما رغب هذا في طلاقها نزلت الآية ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ۖ﴾(٣) فكشفت الآية بذلك عن ذات نفسه، وقررت أن خشية الله أولى من خشية الناس.

وعندما أعرض النبي عن عمرو بن أم مكتوم ـ الشيخ الكفيف ـ إذ سأله في أمر وقت إن كان يخاطب بعضاً من أشراف قريش، نزلت الآية ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝١ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ۝٢ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ۝٣ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ ٱلذِّكْرَىٰٓ﴾(٤) فكان النبي بعدها يقول لعمرو بن أم مكتوم كلما قابله أهلاً بمن عاتبني فيه ربي، فلقد فهم من الآية معنى المعاتبة.

وغير هذه الآيات، آيات أخرى تحمل للنبي معنى المراجعة لحكم له أو المعاتبة على تصرف أتاه أو النهي عن أمر ارتآه أو حمله على تغيير مسلك له، من هذه الآيات ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ۚ﴾(٥)، ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٨٨٤، فجر الإسلام، المرجع السابق، ص ٢٨٠، حيث يقول المؤلف: لو كان (النبي قد) حكم بمقتضى الوحي ما عوتب.

(٣) سورة الأحزاب، الآية: ٣٧.

(٤) سورة عبس، الآيات: ١ ـ ٤.

(٥) سورة التحريم، الآية: ١.

لَهُمْ﴾[1]، ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾[2]، ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[3]، ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾[4].

أما الآيات التي تتضمن النسخ فكثيرة (وإن كان ثمة رأي مرجوح على أنه لا نسخ في القرآن). وأظهر هذه الآيات تلك الخاصة باجتناب الخمر، فقد تدرج هذا الأمر بالاجتناب على مراحل ثلاث بدأت بالآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾[5] ثم تلتها الآية ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[6] ثم تلتها الآية ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾[7].

فالنسخ يعني نقل الناس من حكم إلى حكم، على تدرّج في التشريع، بحيث يلغي الحكم اللاحق ما سبقه. فالنص الخاص باجتناب الخمر ينسخ شربها في غير أوقات الصلاة، وهو ما كان يستفاد ضمناً من الآية الأولى. فلا يجوز من ثم إعمال الحكمين معاً، بإجازة شربها في غير أوقات الصلاة، مع النص على اجتنابها مطلقاً.

(١) سورة التوبة، الآية: ٤٣.
(٢) سورة التوبة، الآية: ٨٠.
(٣) سورة القصص، الآية: ٥٦.
(٤) سورة التوبة، الآية: ٨٤.
(٥) سورة النساء، الآية: ٤٣.
(٦) سورة البقرة، الآية: ٢١٩.
(٧) سورة المائدة، الآية: ٩٠.

ومفاد النسخ أن الوحي لم يكن جامداً ساكناً وإنما كان حياً متحركاً، يدور مع المصالح ويجري على المنافع ويقود المجتمع إلى غاية من التقدم والارتقاء. وهذه أهم سمة في حكومة اللّه.

فمقومات حكومة اللّه إذن:

أ ـ أن تكون الحاكمية للّه فعلاً.

ب ـ وأن يكون الحاكم على الأرض منفذاً لإرادة اللّه، يستمد هذه الإرادة عن طريق الوحي، بالكلمة المحددة أو بالمعنى العام.

جـ ـ وأن لا ينقطع الوحي عن الحاكم، ولا يقف عند حكم معين، وإنما يستمر في قيادة المجتمع عبر الصوالح العامة وخلال الوقائع المتغيرة والأحداث المتجددة.

وقد استمرت هذه الحكومة ـ بمقوماتها ـ طوال عهد النبي في المدينة، فلما انتقل إلى الرفيق الأعلى انتهى الوحي وانقطع، فبدأ مع الخلفاء الراشدين نوع آخر من الحكومة هي الحكومة الدينية.

الحكومة الدينية:

وأساس هذه الحكومة أن المجتمع مجتمع اللّه، هو الذي اصطفاه وأيّده، وأصبح مركز خبرته الروحية وهدفها، ومن ثم فإن كل شيء من هذا المجتمع ينسب إلى اللّه فيقال: «جيش اللّه»، «وأرض اللّه»، «وبيت مال اللّه»، وهكذا. وربما كان هذا الفهم هو ما دفع حسان بن ثابت إلى أن يصف عثمان بن عفان في مرثيته بأنه «خليفة اللّه»[1] دون أن يقصد من ذلك أنه كان ـ بالفعل ـ خليفة

(١) ديوان حسان بن ثابت، طبعة تونس ص ٩٨، البيت التاسع من القصيدة رقم (٢٠)، الأحكام السلطانية، للماوردي ص ٥.

اللّه في الحكم. وهذا الفارق هو أهم ما يميِّز الحكومة الدينية عن حكومة اللّه.

فالحكومة الدينية حكومة يرتبط فيها نظام الحكم والقانون والأخلاق بالعقيدة الدينية. والحاكم في هذه الحكومة فرد بشر، يستمد سلطانه من الجماعة المحكومة لا من اللّه ـ وإن كان المفهوم أن مشيئة اللّه وراء الاختيار ـ ثم يظل حاكماً فيها ما استمر مقيماً لأحكام الدين وقواعد الشريعة التي يُلاحظ ـ عند اختياره ـ ضرورة تفقهه فيهما.

فعدم اختيار النبي لخليفة من بعده، اختياراً صريحاً محدداً لا ترهق الوقائع لاستخلاصه ولا تؤول المسائل لاستفادته، إنما كان يرجع لاختلاف نظام الحكومة في عهده عن الحكومة من بعده. فالحكومة في عهده حكومة اللّه، تنعقد فيها الحاكمية للّه، فهو الذي يختار الحاكم وهو الذي يمدّه بسبب منه وهو الذي يشرع له وهو الذي يراجع تصرفاته. أما الحكومة من بعده فإنها حكومة مجتمع اللّه[1]، فيقوم هذا المجتمع ـ بطريقة أو بأخرى ـ باختيار الحاكم الذي يتولى تدبير شؤون المجتمع، دون أن يكون له حق تغيير الدين أو تبديل الشريعة أو يكون له وحده حق نسخ بعض أحكامها. وهو ـ بعد ـ معرض للعزل، ولو نظرياً، من قبل المجتمع الذي عيّنه، إذا ما رأى هذا المجتمع أنه قد خالف أحكام الدين أو خرج على قواعد الشريعة. وعملاً بهذا الفهم قال أبو بكر عندما ولي الخلافة: «... ولّيت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت

---

(١) يقارن مع ذلك كتاب الأحكام السلطانية للماوردي، ومقدمة ابن خلدون حيث يقول الأول إن الإمامة (الخلافة) موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، ويرى الثاني هذا الرأي.

فأعينوني وإن أسأت فقوّموني... أطيعوني ما أطعت اللّه ورسوله، فإذا عصيت اللّه ورسوله فلا طاعة لي عليكم». وقال عمر بن الخطاب: «إن رأيتم فيّ اعوجاجاً فقوّموني».

ومؤدى قول هذين الشيخين، وهما كبيرا الإسلام بعد النبي، أن ولايتهما أمر الناس إنما جاءت من الناس. وأن لهؤلاء أن يرقبوهما فيما يفعلان، بحيث يكون لهم أن يخرجوا عليهما ـ سلباً بعدم الطاعة أو إيجاباً باعمال التقويم ـ إذا ما رأوا فيهما خروجاً عن الصّراط المستقيم. واللّه ـ على ما هو مستفاد من الفهم الديني ـ من وراء ذلك كله محيط.

ومن هذا الفهم ثار الثوار على عثمان وخرج الخوارج على عليّ، عندما رأى هؤلاء وأولئك ثمة خروجاً من الخليفة على ما بويع عليه. لقد كان لكل فرد من أفراد المجتمع الحق في تكوين وجهة نظر يعارض بها الحاكم، بتفسير خاص لبعض النصوص يساند به دعواه، دون أن يكون لأحد في المجتمع ـ ولو كان الخليفة نفسه ـ حق في أن يُكفره أو يرى تصرفه خروجاً على الدين.

فالدين في الحكومة الدينية ـ خلافاً له في حكومة اللّه ـ منفصل عن شخص الحاكم. إن النبي هو الدعوة وهو الدين، ولذلك يكون ثم توحّد بين شخصه والدين، بما هو مسلم به من قيام استمرار الوحي بعملية التوحيد طوال فترة الرسالة. أما حيث لا يكون وحي محدد مقطوع به ومسلم بحدوثه، فمن أين للحاكم أن يدّعي لرأيه العصمة أو يدّعي لقوله الصواب!؟ لقد كان الوحي ـ مؤيداً أو معارضاً ـ هو الذي يسبغ على تصرف النبي العصمة والصواب، ومتى انقطع الوحي فالحكم للعقل وحده يؤيد أو يعارض، يصوّب أو يخطىء. ولا شك أن العقول لا تتفق جميعاً، وأنه لا بدّ من وجود

خلافات في النظر، فضلاً عن الخلافات التي لا بّد أن تقع في تفسير القرآن وتأويله.

وعندما وقع الخلاف بين أبي جندل من جانب وعمر بن الخطاب من جانب آخر في شأن تحريم الخمر، فاستدل أبو جندل على حقه في شربها من الآية ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوا وَأَحْسَنُوا﴾[1] وأنه لا جناح عليه في شربها طالما كان من الذين آمنوا واتقوا وعملوا الصالحات، ورأى عمر غير ذلك ـ بتأويل من ابن عباس الذي قال إن الآية تتعلق بالذين شربوا الخمر من المؤمنين ثم ماتوا قبل نزول الآية ـ عندما حدث هذا الخلاف، لم يُكفّر عمر بن الخطاب أبا جندل وإنما أوقع عليه ما رأى أنه عقوبة شرب الخمر دون أن يعتبره مرتداً. وكان توقيع هذه العقوبة ـ مع الخلاف في تفسير الآية ـ يرجع إلى حق الحاكم في تغليب تفسير على تفسير، وإلى حقه في أن يعزّر المحكومين على أخطائهم، لأن عقوبة الخمر ـ في رأينا ـ ليست حداً وإنما هي تعزير، أي إنها ليست عقوبة حدّدها القرآن وإنما هي عقوبة يقرّرها الحاكم لما يراه فيها من صلاح المحكومين[2].

والحكومة الدينية ـ من جانب آخر ـ حكومة ذات طابع خاص يختلف نسيجه عن نسيج الفهم المعاصر للحكومات والدول. إنها حكومة مجتمع الله، ومجتمع الله ليس مجتمعاً محدداً بحدود معينة مغلقاً على ناس دون ناس، إنه مجتمع مفتوح عبر الحدود الأرضية والفوارق الجنسية والنوازع القبلية والادعاءات العنصرية

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٩٣.

(٢) التعزير في الشريعة الإسلامية، للدكتور عبد العزيز عامر.

والدعاوى القومية، فهو مجتمع ذو نزعة إنسانية شاملة واتجاه عالمي خالص، لأن الناس جميعاً عيال اللّه، لا فارق في ذلك بين شخص وشخص، ولا جماعة وجماعة، ولا قبيلة وقبيلة.

فالحكومات والدول ـ في الفهم المعاصر ـ تقوم على عنصرين ثابتين: أرض معينة ومجموعة من الناس. ويكون الولاء للوطن وحده هو أساس الانضواء على الأرض أو الاندماج بالمواطنين. أما الحكومة الدينية فهي حكومة بلا أرض، تكون حيث يكون المؤمنون بها؛ بمعنى أنه لا الأرض ولا جماعة بذاتها تشكل عنصراً أساسياً فيها، وإنما الأساس فيها جماعة المؤمنين، فهي تمتد وتنحسر تبعاً لوجود هؤلاء. وهي بذلك حكومة أرضها القلوب العامرة بالإيمان، وشعبها يتكون من أي مؤمن في أي مكان، وأساس الولاء لها الإيمان بالدين ذاته، لا بوطن معين ولا بقومية خاصة.

والحكومة الدينية بهذا المعنى تتعارض مع نظم الحكم في الحكومات المعاصرة جميعاً، لأنها ـ على ما سلف ـ عالمية الاتجاه إنسانية النزعة، وهو أمر لا بدّ أن يناقض الولاء الوطني أو القومي طالما كان يتجاوزه إلى ولاء للعالم كله وللإنسان بوصفه إنساناً. والخلط بين الحكومة الدينية والحكومة بالمعنى المعاصر خلط بين نظامين مختلفين وتشبيك لنسيجين من خيوط متنافرة يؤدي إلى إيجاد الدولة العنصرية، وهي دولة مدنية تستند إلى الدين وتَتَمحّل به لكي تقيم لجماعة معينة أفضلية على باقي الجماعات أو لتشد قبضتها على المحكومين بالتلويح بدمغ من يخرج عليها بالكفر والإلحاد.

فمقومات الحكومة الدينية، على ذلك:

أ ـ حاكم مختار من المحكومين، بوسيلة من الوسائل،

يخطىء ويصيب، فيكون لهؤلاء أن يراقبوه وأن يخرجوا عليه ـ إن رأوا في حكمه خروجاً على أحكام الدين والشريعة ـ بطريقة سلبية تتمثّل في عدم الطاعة أو بطريقة إيجابية تتخذ أسلوب التقويم.

ب ـ أن تستهدف نشر الدين، وحكم المؤمنين بأحكام الشريعة، بحيث يكون حق تفسير الشريعة مباحاً للكافة، في نطاق الضوابط المستمدة من الدين ذاته، فلا يُكفَّر من يرى غير رأي الحاكم أو يفسّر غير تفسيره، ما دام قد اجتهد في ذلك حقاً.

جـ ـ أن تكون عالمية الاتجاه إنسانية النزعة، أرضها القلوب وشعبها الناس جميعاً، تعين المؤمنين على حياتهم وتظل بحمايتها غير المؤمنين، فلا تغتصب أرضاً ولا تميز جنساً ولا تتعصّب لقومية ولا تتحيز لجماعة.

هذه هي مقومات الحكومة الدينية ـ وهي ـ على ما يُرى ـ مقومات بالغة الدقة شديدة الإرهاف مفرطة الحساسية، فإن اختلت أو اضطربت أو نقصت لم تعد حكومة دينية، بل حكومة عنصرية، وهي نوع الحكومات التي تلت حكومة الخلفاء الراشدين، وظلّت حتى تاريخ انتهاء الخلافة العثمانية سنة ١٩٢٤.

الحكومة العنصرية:

بعد الخلفاء الراشدين استحوذ معاوية على السلطة وأسس حكماً ملكياً يقوم نظام الحكم فيه على الوراثة، ويستند على الأبهة والمظاهر الفخمة التي تشبه ما كان عليه قياصرة الروم وملوك الفرس، واتخذ أسلوب الحكم ما كانت عليه الدولة البيزنطية ـ التي كانت في جوار الشام ـ حيث تقع عاصمة الدولة، وما خَلّفَه حكم الرومان للشام ذاتها من عادات. ومع وجود الاحساس باغتصاب الخلافة

والخوف من دعاوى الشيعة، حكم معاوية ـ وخلفاؤه من بعده ـ حكماً شديد الوطأة يستند إلى فكرة ذات صبغة دينية مؤداها أن خلافتهم وسيادتهم كانت مرسومة سلفاً في قضاء اللّه الأزلي، وأن تصرفات أمير المؤمنين قدر من اللّه، فليس لأحد أن يتهم ما يصدر عنه أو يشكو منه. وهكذا اصطبغ الحكم بصبغة عنصرية رهيبة فاتجه إلى مضاعفة قوته في الخارج وضغط قبضته في الداخل، مع اعتبار كل من يقف في طريقه خارجاً على الدين.

وفي سبيل تأييد السلطة الحاكمة وتشديد قوتها حدث التلاعب في تفسير النصوص الدينية، وبدأت وسائل تحريف هذه النصوص وتغيير معناها لتؤيد النظر الحاكم. فعندما قُتل عمار بن ياسر، وكان في فريق علي بن أبي طالب، ردّدت العامة حديث النبي عنه (إنما تقتله الفئة الباغية) تشير بذلك إلى أن فئة معاوية التي قتلته هي الفئة الباغية في النزاع بين الطائفتين. غير أن محترفي التفسير وأولياء السلطان ردوا على ذلك بقولهم: «إنما قتله من أخرجه إلى القتال». وعندما قُتل الحسين بن علي بن أبي طالب في كربلاء وأُلقي رأسه بين يدي يزيد بن معاوية قال: «لقد قال ـ أي الحسين ـ إنه خير مني وإن أباه خير من أبي وإن جده خير من جدي، أما جده فلا يؤمنن أحد باللّه إلاّ أن يؤمن بفضله وأنه سيد البشر، وأما أبوه فقد احتكم هو وأبي إلى اللّه، ولقد علم أن اللّه قد نصر أبي، وأما أنه خير مني فلقد جاء من قبيل فقهه ونسي قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[1].

---

(١) أبو الشهداء، للأستاذ العقاد.

فهل يمكن مع هذا التلاعب في القول والاعتساف في التفسير والتضارب في المنطق أن تستبين الحقائق أو تنجلي المسائل!؟ فأي الطائفتين هي الباغية بقتل عمار بن ياسر، من قتله أم من أخرجه إلى القتال!؟ وأي الاثنين كان صاحب الحق: علي بن أبي طالب الذي قتل غيلة، أم معاوية بن أبي سفيان الذي انتهت إليه مقاليد السلطان!؟ وأي الطرفين كان مُؤيداً من اللّه مرضياً عنه: الحسين بن علي الذي استشهد دفاعاً عن قضية أم يزيد بن معاوية الذي ظاهره الواقع وأيده الظاهر!؟

تلك أقضية لا يمكن الفصل فيها بإجماع في الحكم أو قطع فيه. فكل من يقول فيها رأياً إنما يجد سنداً لرأيه في نص، ولو مؤوّل. فإن لم يكن ثمة نص ـ أو إلى جوار النص نفسه ـ يلجأ إلى الواقع من يسانده الواقع، فيرى أن ما حدث هو أمر اللّه وإرادته، ويلجأ إلى الحكمة والصبر من يعارضه الواقع، فيرى أن ما حدث كان من قبيل الحكمة الخفية على البشر وأن حكم اللّه مؤجل وأمره سوف يأتي بعد حين.

من هذا يبدو جلياً أن حكماً لا يقوم على المعايير الدقيقة المرهفة الحساسية للحكومة الدينية، بأن تكون طبيعة تكوينه متعارضة مع هذه المعايير، أو تكون الظروف التاريخية بحيث لا تسمح لهذه المعايير أن تتحقق كلها في تكامل حقيقي وتوازن دقيق، حكماً كهذا لا بدّ أن يكون حكماً عنصرياً مضاداً لروح الدين وطبيعته، لأنه يستغله لتثبيت سلطانه، حتى ولو ادعى أنه يعمل على نشره. فليس مما يتفق والدين أن تضرب رقبة الخارج على الحاكم أو المخالف لرأي له زعماً بأن في ذلك تنفيذاً لمشيئة اللّه المقدرة منذ الأزل. إن في هذا القول سفسطة لفظية لا تمكن معارضتها، لأن كل قول

يحتمل ضده، وكل تفسير يقابله تفسير مخالف، وكل ظاهر له باطن مغاير، وكل واقع له نقيض يتسع لحكمة اللّه الخفية على البشر أجمعين.

ومما يؤيد فكرة استغلال الأمويين للدين أنهم ـ مع الادعاء بالحفاظ عليه والعمل على نشره ـ لم يكن أغلب خلفائهم فقهاء في الدين علماء بالشريعة كما كان الخلفاء الراشدون، بل ولا كانوا محافظين على الدين عاملين به. ولقد أظهر كثير منهم الخروج على أحكام الدين، كما أظهر بعضهم كفراً به. فهذا الوليد الثاني (٧٤٣ ـ ٧٤٤) يضرب القرآن بالنبال وهو يقول:

تهدّد كل جبار عنيد
فها أنا ذاك جبار عنيدُ
إذا لاقيت ربك يوم حَشْر
فقل يا رب مزقني الوليد

وها هو يزيد يتمثل بما قاله ابن الزبعرى، حين يذكر الوحي والنبوة فيقول:

لعبت هاشم بالملك فلا
خبر جاء ولا وحي نزل

وهكذا كان حكم الأمويين في الحقيقة ـ تسويداً لفرع من قبيلة قريش، وهي قبيلة من قبائل متعددة يتكون منها العرب، وهم حتى ذلك الوقت ـ شعب من شعوب عدة جمع بينها الإسلام.

وعندما تولى العباسيون الخلافة لم يتغير المنظور السياسي ـ في هذا الجانب ـ لا كثيراً ولا قليلاً. فقد تبدلت أسرة بأسرة. وظلّ الحكم تسويداً لفرع من قبيلة من شعب من شعوب على هذه الشعوب جميعاً.

وخلال الخلافة العباسية بدأت الظواهر العنصرية تبدو أكثر فأكثر فقويت الشعوبية، وهي ـ بتعبير العصر ـ تعني القومية[1]. ففي هذه الخلافة بدأت شعوبية الفرس والروم وغيرهما تظهر وتشتد وتغلب العنصرية العربية. وبدأت تُروّجُ أفكار من وضع الشعوبية تسلسل النبل في الآباء دون الأمهات، وهي فكرة قُصِد منها أن تخدم وضع الخلفاء العباسيين الذين كانوا ـ عدا ثلاثة منهم ـ أبناء جواري (إماء)، على ما سلف. وقد ضَمّن أحد الشعراء هذه الفكرة في بيتين من شعره فقال:

لا تشتمن امرءاً من أن تكون له
أم من الروم أو سوداء عجماء

فإنما أمهات القوم أوعية
مستودعات وللأحساب آباء

وشيئاً فشيئاً غالبت الشعوبية العربية نفسها، فها هو الشاعر يقول عن الفرس معرِّضاً بالعرب:

همُ راضة الدنيا وساسة أهلها
إذا افتخروا لا راضة الشاة والإبل

كما يقول آخر[2] مطالباً العرب بترك الملك للفرس والانسحاب إلى أرض الحجاز ليأكلوا الضباب ويرعوا الإبل:

أنا ابن المكارم من آل جم
وطالب إرث ملوك العجم

لنا عَلَم الكابيان الذي
به نرتجي أن نسود الأمم

---

(١) ضحى الإسلام، للأستاذ أحمد أمين، الجزء الأول، ص ٤٩ وما بعدها.

(٢) الشاعر المتوكلي وكان من ندماء الخليفة المتوكل.

فقل لبني هاشم أجمعين
هلموا إلى الخلع قبل الندم
وعودوا إلى أرضكم بالحجاز
وأكل الضباب ورعي الغنم
فإني سأعلو سرير الملوك
بحد الحسام ورأس القلم

وقد ظلّ الجدل بين العربية وبين الشعوبية فترة، حتى إذا ما جاء القرن الثاني عشر كان التاريخ قد تحول لصالح الشعوبية تماماً، فأصبح التاريخ السياسي الإسلامي تاريخاً لتسويد شعب من الشعوب على غيره من باقي الشعوب الإسلامية، فساد الفرس والروم والترك والمغول والتتار والكرد، كل في فترة أو في دولة. وظل الحال كذلك حتى سيادة آل عثمان التي استمرت منذ القرن الخامس عشر حتى القرن العشرين، فيما يعرف بالسلطنة العثمانية التي بدأت بنقل الخلافة العباسية إليها ثم نقلت الخلافة إلى بيتها فصارت الخلافة عثمانية.

❀ ❀ ❀

إن ظهور الشعوبية لم يكن كما يرى البعض نتيجة ضعف الخلفاء فحسب، وإنما هو - في التقدير السليم - نسيج الدولة وطابع الحكومة. فلقد سلف بيان مقومات الحكومة الدينية، وهي مقومات بالغة الدّقة شديدة الإرهاف مفرطة الحساسية، يصعب - إن لم يكن من المستحيل - أن تتحقق ما لم تساعد الظروف التاريخية على تحقيقها، وما لم يُقيّض لها حكام جبلوا من الحق وفطروا على الحب العميق للإنسانية كلها، فكانوا على شاكلة ترفض التحيّز لقبيلة أو جنس، وتأبى التعصّب لمذهب أو فكرة، ومن ثم تتجاوز بصيرتهم

مدى الحواجز القبلية والوطنية والقومية والمذهبية، فتمتد حتى تشمل الإنسان أينما كان وكيفما كان. وهذا الأمر لو حدث ـ علىَ صعوبة حدوثه وندرته ـ لا يكاد يستمر طويلاً، بحكم الطبيعة الحالية للإنسان والتكوين التاريخي للثقافة والقيم. لذلك فإن الحكومة الدينية بمقوماتها الدقيقة لم تنشأ إلاّ خلال فترة الخلفاء الراشدين ـ على خلاف في عهد عثمان بن عفان ـ وهؤلاء هم تلاميذ النبي وربيبو النبوة، أخذوا عنها وعنه تلك النظرة الإنسانية الشاملة التي تتميز بها النبوّات الراقية. وبعد هؤلاء لم يكن ثمة خليفة يمكن أن يتحقق في عهده التوازن الدقيق لعناصر الحكومة الدينية إلاّ عمر بن عبد العزيز. لذلك فإن ادعاء معاوية بن أبي سفيان وشتى الخلفاء من بعده، أنهم امتداد لحكومة الخلفاء الراشدين بما يُقصد به أن حكومتهم دينية، إنما هو مسخ لفكرة الحكومة الدينية وتشويه للدين ذاته وخلط بين نظم مختلفة في هجين ليس له من كل لاقح إلاّ أسوأ ما فيه. فحكومات الخلفاء منذ عهد معاوية حكومات تسعى في الدرجة الأولى، لا إلى إعلاء شأن الدين أو إسعاد المحكومين أو ترقية الإنسان ذاته، وإنما إلى تثبيت حكم أشخاص أو تعزيز وضع أسرة أو تقوية دعائم السلطان أو كسب مغانم ذاتية، وذلك باستغلال للدين واستعماله كسلاح ذي حدين: حد لصالح الحكام وحد ضد المحكومين، وبهذا يصبح الدين مطيّة لأغراض الحكومة وأداة تمتهن الإنسان وتقهره. وفي مثل هذه الدولة لا تتعايش عناصرها ولا تتعاون بما يؤدي إلى نموها جميعاً، بل تتنافس بين بعضها البعض وتتعامل بما يؤدي إلى تفتيت قواها لتغلب كل منها على الأخرى، ولا بدّ أن تساعد الظروف التاريخية بعض العناصر على الغلبة كما تعمل على إخمال بعض آخر، وهكذا لما سادت الشعوبية قيل إن ذلك كان

نتيجة ضعف الخلفاء الذين سمحوا للشعوب الأخرى ـ غير العربية ـ بأن تعلو وتسود، مع أن هذه السيادة وذلك العلو نبتا مع جرثومة التعالي بالعنصر العربي خلافاً لنص القرآن ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1]. لقد كان التعالي بالعنصر العربي سبباً لرغبة جماعة دون أخرى، وبيت دون بيت، في أن يعلو سرير الملك ويجلس على أريكة السلطان، فلما حدث ذلك انحلّ نسيج الحكومة الدينية وتناسج من الأطماع والقبليات والتعصّب نسيج آخر تداولت القبلية فيه شعوب متعددة، وأصبح الدين لديها سبباً لتثبيت الملك وترسيخ السلطان فصار أداة بطش وآلة إرهاب، والأصل فيه أن يكون منار حق وجنة حب[2].

وظلّت الحكومة العنصرية هي السائدة في البلاد الإسلامية جميعاً حتى انتهت هذه البلاد إلى نظام من الحكومات عممته الحضارة الغربية، وهو نظام الحكومة المدنية.

الحكومة المدنية:

والحكومة المدنية حكومة ليست دينية ولا تستند إلى الدين في تثبيت دعائمها والقضاء على خصومها، وإن كان من اللازم أن تتأثر بالقيم الدينية وأحكام الشريعة، على اعتبار أن هذه الأحكام وتلك القيم تكون التراث الحضاري للجماعة المحكومة، بما لا

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

(٢) ضحى الإسلام، للأستاذ أحمد أمين، الجزء الأول، الطبعة السابعة، ص ٣٧٢، «وكان الإسلام ديناً في مكة، وكان ديناً وحكماً في المدينة، وكان ديناً وحكماً ومدنية في بغداد وسائر المملكة الإسلامية في العصر العباسي».

يمكن معه تغييرها أو العمل على الضد منها إلا أن تقصد الحكومة تحدي مشاعر الجماعة.

هذه الحكومة تقوم في دولة لها مقومات الدولة ـ بالمعنى المعاصر ـ من أرض وشعب، وأهدافها الأساسية تتلخص في الحفاظ على الأرض، ورعاية مصالح المحكومين مهما اختلفت دياناتهم أو قومياتهم أو لغاتهم أو أصولهم. فالدولة على هذا المعنى قامت بديلاً عن الدين في استجماع الناس واستقطاب الولاء، بينما كان الدين ـ في العصور الوسطى ـ هو الذي يشكل بؤرة التجمع الإنساني وتركيز الولاء.

إلى هذا انتهت جميع الحكومات في كل البلاد التي يسيطر عليها العقل الإسلامي ويصبغها بصبغته، على اختلاف في المسميات ناتج عن اضطراب الفهم السياسي وغموض الأفكار في هذا الصدد. فثم دولة كتركيا تقرّر أنها دولة عالمانية، وأخرى تقرّر أنها دولة دينية. ويقصد بالدولة العالمانية دولة لا تقوم على الدين، وإنما تترك الدين لرعاياها ليكونوا أحراراً في معتقداتهم وممارستها. وهذا هو نوع الحكومة المدنية، إلاّ أن تسميتها بالدولة العالمانية جاء من الفكر الغربي الذي قصد بهذه التسمية أن يناهض الكنيسة. فهي تسمية سياسية تدل على معناها في البيئة الغربية بحكم الاعتبارات التاريخية التي تفيد قيام التنازع المستمر بين الدولة والكنيسة. أما في غير البلاد الغربية فليس للتسمية دلالة خاصة، لأن الحكومة ـ ما لم تكن ذات صبغة إلحادية تامة ـ لا تستطيع أن تتنصّل من التراث القومي، وهو يتكون من الصيغة التاريخية للدين، كما لا تستطيع أن تتنكر للقيم الجماعية والفردية، وهي تستند أساساً إلى الفهم الديني للجماعة وللفرد.

ويقصد بالدولة الدينية ـ في العصر الحالي ـ دولة تشجع الاعتقاد الديني أو تحمي حماه، أو تطبّق أحكام الشريعة المدنية

والجنائية ـ وهذا هو الشأن في الحكومة المدنية ـ على اختلاف في الدرجة فحسب. فالدولة المدنية ـ على ما سلف ـ دولة ترعى قيم الأفراد وتحافظ على تراث الجماعة، ومن شأن المحافظة والرعاية أن تمتد إلى نبع القيم وأساس التراث، وهو الدين والفكر الديني. ومجرد الحفاظ على الدين لا يجعل الدولة دينية، لأن للدولة الدينية مقومات تخلّفت العوامل التاريخية في الوقت الحاضر عن تقديمها.

وليس تطبيق أحكام الشريعة المدنية والجنائية بمحول للحكومة من مدنية إلى دينية، لأن الحكومة المدنية لا تقوم على مجرد تطبيق أحكام الشريعة المدنية والجنائية. يضاف إلى ذلك أن أحكام القوانين المدنية في كافة البلاد الإسلامية ـ حتى وإن لم تأخذ من الشريعة الإسلامية أخذاً مباشراً ـ لا تختلف عن أحكام هذه الشريعة إلاّ فيما يتعلّق بتقرير الفوائد على الديون، وإن فكرة الاستصلاح أو الاستحسان التي أبدتها بعض المذاهب الدينية ـ والتي تتفق مع روح الدين ـ تبيح للحكومة أن تضع من النصوص التشريعية ما يتلاءم مع الوقائع المستحدثة. ومن جانب آخر، فإن تطبيق الحدود الجنائية ـ بعضها أو كلها ـ وهي ـ فيما لا خلاف فيه ـ أربعة حدود: حد القاذف (للمحصنة دون المحصن في رأي) وحد الزاني (وقد جاء في سورة النور أنه الجلد للمحصنين ولغير المحصنين) وحد السارق (وقد اشترطت له شروط منها أن لا يكون المال للدولة، وأن لا يكون للسارق شبهة شركة فيه، وأن يكون في حرز، وأضاف البعض اشتراط العود) وحد قطاع الطرق (مع اتباع لوسائل الإثبات المقررة لأعمال الحدود، وهي دقيقة)[1]، هذا

---

(١) الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، (العقوبة) للأستاذ محمد أبو زهرة، ص ٧١،١٠٦،١٩٤.

التطبيق وحده لا يحول الحكومة المدنية إلى حكومة دينية. إذ هو ـ على فرض صحة التطبيق بشروطه ـ لا يعدو أن يكون تحقيقاً لأحد مقومات الحكومة الدينية على ما تحققت به في عصرها الحقيقي دون أن يعني تحقيق الحكومة الدينية فعلاً. ذلك أنه يمكن القول ـ في تعبير واحد ـ إن مقومات الدولة في العصر الحاضر تناقض تماماً مقومات الحكومة الدينية، وتقوم على أسس تنافر الأسس التي تقوم عليها هذه الحكومة. وإن الحكومات في البلاد الإسلامية، وهي جميعاً تقوم في بلاد تنتمي إلى منظّمات دولية تشترط في الدولة شروط الدولة الحديثة لتسلم ضمناً بأنها ـ بوضعها الحالي وبالظروف التاريخية الراهنة ـ لا يمكن أن تكون حكومة دينية. وليس الادعاء بأن الحكومة دينية إلاّ مُماحكة يقصد منها تثبيت السلطان وإرهاب الخصوم بأقسى ما أرهب به البشر، وهو سلاح التكفير.

حكومة الإمام:

أدى امتناع علي بن أبي طالب عن مبايعة أبي بكر بالخلافة إلى انشقاق كبير في الإسلام قسّمه فيما بعد إلى قسمين كبيرين: السني والشيعي. ذلك أن فريقاً من المسلمين شايع عليّاً في دعواه، ورأى أن أهل بيت النبي ﷺ أولى بالخلافة، وأن أولى هؤلاء بها عليّاً ابن عم النبي وزوج ابنته فاطمة. ولم يتح لهذا الحزب أن يجهر بدعواه إلاّ في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وكان قريباً لأبي سفيان الذي حمل لواء المعارضة للنبي زمناً طويلاً ثم عاد وأسلم بعد أن ارتفعت راية الإسلام وقويت شوكته. وإثر مقتل عثمان بويع علي بالخلافة، غير أن أشياع الخليفة المقتول هبّوا للمطالبة بدمه وأنكروا على علي خلافته وجعلوا لمعاوية بن أبي سفيان والي الشام الحق في

الخلافة وقامت حروب بين الحزبين انتهت بمقتل علي بن أبي طالب، فآلت الخلافة إلى معاوية وآل بيته. ووجد أنصار علي لذلك، وعارضوا الخلافة القائمة بأفكار قامت أساساً على فكرة ولاية الحكم، وحقهم الإلهي في الخلافة.

يرى الشيعة أنه لا بدّ لكل عصر من إمام يقوده إلى الهداية، واختيار هذا الإمام لا يُوكل إلى الأفراد وإنما إلى ترتيب العدالة الإلهية واصطفاء اللّه سبحانه[1]. فاللّه لا يحرم عصراً من إمام يتولى قيادته وتوجيهه وإرشاده، لأن الغاية من الهداية الإلهية والتشريع السماوي لا تتحقق دون إمام مختار بطريقة إلهية، ومن ثم معصوم في القول والفعل.

وأكثر فرق الشيعة اعتدالاً يرى أن النبي اختار عليّاً وصياً له، وخصّه بما لم يخص به غيره من علم إلهي، حُجب قصداً عن غير علي وذرّيته من بعده. وعلي وحده صاحب الحق في الخلافة وفي إمارة المؤمنين، باعتباره وصي النبي وقسيمه في النور الإلهي والحائز على العلم الخفي. وخلفاء علي هم الأئمة، ورثوا عنه رتبته في الإمامة كما تلقوا منه علمه، خالف عن سالف. وعلى كل منهم أن يشير إلى من اختاره اللّه وصيّاً له ـ من نسل علي، أحفاد النبي، ليكون من بعده أمير المؤمنين والخلف الشرعي للوظيفة الربانية. وأن ترتيب الخلافة على هذا النحو سابق في قضاء اللّه مكتوب على كل عصر، وقد أقرّه النبي كتقليد إلهي لخلافة الحكم وولاية أمور الأمة.

(١) أصول الكافي، للإمام الشيعي محمد بن يعقوب الكليني، ص ٨٤ وما بعدها، مقدمة ابن خلدون، للدكتور علي عبد الواحد وافي، ص ١٦٤، ضحى الإسلام، للأستاذ أحمد أمين، المرجع السابق، ص ٢١٢، العقيدة والشريعة، لجولد زيهر، ص ١٧٤.

بهذا يظهر المنظور السياسي في الإسلام مختلفاً في الفهم السني عنه في الفهم الشيعي. فالخليفة عند أهل السنة ليست له سلطة روحية لها حق الهداية والإرشاد، وعلى نقيض ذلك يرى الشيعة أن الإمام ـ بفضل الميراث الإلهي والعصمة الطبيعية ـ هادي المسلمين وفقيههم ووارث رسالة النبي. فالإمام يحكم بأمر اللّه ويعلّم باسمه، إذ يفهم ويُفهم ما نزل من الوحي الإلهي، بفضل ما فيه من نور إلهي، وبحكم تكوينه من مادة أكثر نقاء من المادة التي تكون منها باقي البشر، وانتقال المادة النورانية إليه من علي.

لذلك، يضيف الشيعة إلى أركان الإسلام الخمسة ركناً سادساً هو الولايةَ أي الانضواء تحت إمام العصر، وهو أمر أدّى في صوره المتطرفة إلى البراءة من غير الأئمة المعتمدين لديهم، ومن أي حاكم غير الإمام المعتبر إماماً للعصر في ترتيبهم.

من هذا يبين أن حكومة اللّه ـ في الفهم الشيعي ـ لم تزل مستمرة، بفضل استمرار الأئمة الذين يتولّون شرح الأحكام للناس. وفارق بين هذه الحكومة في الفهم الشيعي وبينها على عهد النبي، أن الوحي في عهد النبي كان له كيان ظاهر محدد في نصوص القرآن وأعمال النبي. هذا فضلاً عن أن آيات القرآن ـ على ما سلف ـ تضمنت مراجعة النبي في بعض تصرفاته، فكان الوحي بذلك أفضل رقيب وأظهر رقيب على تصرفات النبي. وعلى غير ذلك حكومة الإمام، فهي حكومة للّه تشرح وتبيّن الأحكام، مستنبطة ذلك من القرآن ومن سنّة النبي، يسدّدها في ذلك الأمانة والعصمة.

لهذا كله يمكن التمييز في عبارة قصيرة موجزة عن جوهر الخلاف بين الإسلام السني والإسلام الشيعي، في أن الأول مذهب الإجماع والثاني مذهب السلطة.

المنظور الاعتقادي

في الإسلام، يقوم الاعتقاد أساساً على القرآن.

فآيات القرآن قد تضمنت بيان أصول العقيدة وأركان الدين ونظام العبادة وحدود الشريعة وأحكام المعاملات ـ وبذلك شملت تنظيماً لأغلب مناشط الإنسان، إن لم يكن لها جميعاً.

وإلى جوار آيات القرآن تقوم السنة، وهي تتكون من أفعال النبي وأقواله فيما يتصل بالدين والشريعة.

القرآن:

ولم تجىء آيات القرآن مرة واحدة، وإنما توالت على مدى ثلاثة وعشرين عاماً تقريباً. وغالباً ما كانت تجيء رداً على سؤال أو جواباً لحادث أو إفادة عن تحدٍ أو إعلاماً لاستفسار. وهي ـ على ما سلف البيان ـ تنقسم إلى عهدين: العهد المكي وقد اقتصرت الآيات فيه على ما يتعلق بالدين، والعهد المدني وقد تضمنت الآيات فيه ـ إلى جانب الدين ـ بياناً للشريعة، وهي ـ بلغة العصر ـ القانون الذي يحكم علاقة الناس بالدولة وعلاقتهم ببعضهم.

ومن هذا المنهاج يمكن أن تستفاد مسائل عدة:

أولاً ـ إن آيات القرآن اقتصرت على كل ما يتعلق بالدين

خلال العهد المكي حيث لم يكن قد نشأ مجتمع إسلامي بعد، فكانت الدعوة إلى الإسلام مقصورة على دعوة الناس إلى توحيد اللّه ونبذ عبادة الأصنام وبيان نعيم اللّه وعذابه وقدرته على الإحسان والجزاء وأخذه المخالفين من الأمم السابقة بالشدة والعذاب. فلما انتقل المسلمون إلى المدينة وقام مجتمع إسلامي يلزم القانون لحكمه اتخذت آيات القرآن طوراً آخر، فتوالت ببيان حدود الشريعة وأحكام المعاملات.

ثانياً ـ إن القرآن لم ينزل مرة واحدة، في بداية الدعوة، ليدعو النبي به ثم يقتصر مدى حياته على تفسير قواعده وتطبيق أحكامه؛ وإنما جاء مُنَجّماً في آيات متتالية، فكان التنزيل يشمل آية أو أكثر وقد يتضمن آيات كثيرة.

ثالثاً ـ إن القرآن كان يتبع في التنزيل أسلوب الحوار بين السائل والمسؤول. فقلما كانت تجيء الآيات دونما حادث وبغير سؤال. وبذلك توالت في إجابات متصلة سؤالاً إثر سؤال وحادثاً بحادث وواقعة بعد واقعة. وكثير من آيات القرآن يبدأ بكلمة «يسألونك» مثل ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾[1]، ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ...﴾[2]، ﴿وَيَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾[3]، ﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[4].

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٩.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢١٩.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٥٨.

وبعضها يبدأ بكلمة «يستفتونك» مثل ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ...﴾[1].

ولم يقتصر أسلوب الحوار على الآيات التي تتضمن حكماً أو تقريراً، بل إنه اتبع في آيات لا تستقيم معنى إلاّ أن تُقرأ وحدة واحدة ـ ومع ذلك فقد نزلت هذه الآيات دفعة ثم دفعة. من ذلك أنه لما نزلت الآية ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾[2] قال عبد اللّه الزبعرى أحد المشركين إنه لو كان موجوداً وقت نزول الآية لحاجّ النبي بأن قال له إن عيسى ابن مريم وعزيراً ـ أحد أحبار بني إسرائيل ـ في النار إذن، لأن المسيحيين يعبدون عيسى واليهود يعبدون عزيراً، ففرح المشركون بهذا الرد وظنوا أن النبي قد خُصِم. عندئذٍ جاءت الآية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُولَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾[3][4]. فهذه الآية الأخيرة جزء متمم للآية الأولى واستثناء من حكم فيها لا يمكن أن يستقيم معناه وحده دون ربط بالحكم الأصلي، ومع ذلك لم تجيء مع هذا الحكم في تنزيل واحد، ولا حتى بعده ـ دونما حادث يقتضي نزولها ـ وإنما جاءت بعد أن أثير ما استلزم نزولها.

فآيات القرآن إذن، ولأمر مقصود لا يحمل على معنى العفوية، قد اتبعت في النزول أسلوب التحاور بين السائل والمسؤول والتجاوب بين الوقائع والأحكام والتناوب بين القاعدة والاستثناء.

رابعاً ـ إن تفسير القرآن لذلك، يرتبط بأسباب النزول. فهذه

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٧٦.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٨٩.

(٣) سورة الأنبياء، الآية: ١٠١.

(٤) تفسير القرطبي، ص ٤٣٨٢ وما بعدها.

الأسباب ـ سؤالاً أو واقعة أو حادثاً أو تحدياً أو ما شابه ذلك ـ هي ما يعرف في لغة القانون المعاصر بالمصدر التاريخي للنص القانوني، أي الظروف التي استوجبت وضع النص، وهي ظروف لا يمكن أن يُعزل النص عنها أو يفسر دون استقرائها.

هذا الربط بين النص ومصدره التاريخي، بين الآية وسبب نزولها، يسفر عن حقيقة أن بعض الآيات يتضمن حكماً وقتياً، أو ـ بمعنى آخر ـ مخصص بحادثة بذاتها. مثال ذلك أن الآيات التي تتعلق بحياة النبي كانت مخصصة به، طالما أنها لم تنص على حكم عام. فالآيات ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعۡدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنۡ أَزۡوَٰجٍ﴾[1]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحۡلَلۡنَا لَكَ أَزۡوَٰجَكَ ٱلَّـٰتِيٓ ءَاتَيۡتَ أُجُورَهُنَّ﴾[2]، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلۡإِفۡكِ عُصۡبَةٞ مِّنكُمۡۚ لَا تَحۡسَبُوهُ شَرّٗا لَّكُمۖ بَلۡ هُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۚ لِكُلِّ ٱمۡرِيٕٖ مِّنۡهُم مَّا ٱكۡتَسَبَ مِنَ ٱلۡإِثۡمِۚ﴾[3] لم تتضمن حكماً عاماً، ومن ثم كانت أحكامها موقوتة بحياة النبي ومخصصة بهذه الحياة أو بواقعة فيها. والآيات ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾[4]، ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ جَامِعٖ لَّمۡ يَذۡهَبُواْ حَتَّىٰ يَسۡتَـٔۡذِنُوهُۚ﴾[5]، ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرۡفَعُوٓاْ أَصۡوَٰتَكُمۡ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجۡهَرُواْ لَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ كَجَهۡرِ بَعۡضِكُمۡ لِبَعۡضٍ﴾[6] لم تتضمن حكماً عاماً كذلك، وإن أمكن أن تشير إلى آداب للسلوك يحسن اتباعها؛ بأن

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٥٢.
(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٥٠.
(٣) سورة النور، الآية: ١١.
(٤) سورة الفتح، الآية: ١٠.
(٥) سورة النور، الآية: ٦٢.
(٦) سورة الحجرات، الآية: ٢.

في مبايعة الجماعة مرضاة اللّه، وعدم ترك الجماعة أو نقض الاتفاق إلا بعد الاستئذان، وعدم الجهر بالصوت عامة أو خفض الصوت عند مخاطبة الأصغر للأكبر - غير أنه ثمة فارق كبير بين تقرير قاعدة شرعية وبين استخلاص آداب للسلوك من حكم وقتي أو آية مخصصة[1].

خامساً - إنه بتوالي النزول أمكن للقرآن أن ينسخ بعض

---

(١) تعرض فقهاء المسلمين لمسألة وقتية الأحكام فيما يتعلق بالسنّة عن النبي فقد جاء في كتاب الفروق في الفرق للإمام القرافي المالكي ص (٢٤٩، ٢٥٠) إن من تصرفات الرسول ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعداً كقول الرسول: (من أحيا ميتة فهي له)، فقد اختلف العلماء في هذا القول هل هو تصرف بالفتوى، وهو مذهب مالك والشافعي، أم تصرف بالإمامة وهو مذهب أبي حنيفة.

وجاء في بحث للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف عن «مصادر التشريع الإسلامي مرنة» المنشور بمجلة القانون والاقتصاد، عدد إبريل - مايو سنة ١٩٥٤، ص ٢٥٩، «إن في نفس صيغة حديث الرسول: وفروا اللحى واحفوا الشوارب ما يدل على أنه تشريع زمني روعي فيه زي المشركين وقت التشريع والقصد إلى مخالفتهم، ثم يضيف: وأزياء الناس لا استقرار لها».

وفي كتاب تعليل الأحكام، للأستاذ الشيخ محمد مصطفى شلبي طبعة ١٩٤٩ ص ٢٨، أن الرسول قد يأمر بالشيء، أو ينهى عنه في حالة خاصة لسبب خاص، فيفهم الصحابة أنه حكم مؤبد، فيسألون الرسول التخفيف لما يلحقهم من الحرج فيبين لهم أن ذلك ليس مؤبداً بل جاء لعلة خاصة. ثم يضيف (ص ٣١٩) إنه كان لعدم الفصل بين النوعين من الأحكام (المؤبد والوقتي) أثر كبير في الخلاف بين الفقهاء فقد يرى بعضهم حكماً للرسول يظنه قد صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ ويقبله على أنه شرع عام أبدي لا يتغير. بينما يراه الآخر صادراً عنه بحكم إمامته ويعتبر أنه حكم مصلحي جاء لمصلحة خاصة قد تتغير على مرّ الأيام.

أحكامه، بنقل الناس من حكم إلى حكم ومن حال إلى حال، حتى لا يفاجئهم بما ينافي تقاليدهم ويناقض عاداتهم فينفروا منه، وحتى يستطيع مجاراة كافة الأحداث ومتابعة جل الوقائع التي حدثت إبان حياة النبي.

ومن جانب آخر، فقد كان في توالي التنزول هذا تفسير لبعض الألفاظ التي استحدثها القرآن والتي كانت في حاجة إلى تفسير لها حتى يستقر معناها في أفهام السامعين، ومن ثم في مفردات اللغة. من ذلك ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سِجِّينٌ ۝٨ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ﴾[1]، ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ۝١ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ۝٢ ٱلنَّجْمُ ٱلثَّاقِبُ﴾[2]، ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحُطَمَةُ ۝٥ نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ﴾[3]. ومن ذلك أنه لما نزلت الآية ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا ٱلضَّآلُّونَ ٱلْمُكَذِّبُونَ ۝٥١ لَأَكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ﴾[4] قال أبو لهب: إن الزقوم هو التمر بالزبد بلغة أهل الحبشة، وكان هذا الطعام محبباً لأهل مكة، فقالوا متهكمين: اللّهم أكثر لنا من الزقوم. وعند ذلك جاءت الآية التي تفسّر الزقوم ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ۝٤٣ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ۝٤٤ كَٱلْمُهْلِ يَغْلِى فِى ٱلْبُطُونِ ۝٤٥ كَغَلْيِ ٱلْحَمِيمِ﴾[5][6]. فاللفظ في الآيات الأولى فُسر فوراً، وهو في الآية الأخيرة فُسر بعد جواب.

وهكذا في حالي النسخ والتفسير، نُسخ القرآن بالقرآن، وفسر

---

(١) سورة المطففين، الآيتان: ٧، ٨.

(٢) سورة الطارق، الآيات: ١ ـ ٣.

(٣) سورة الهمزة، الآيتان: ٥ ـ ٦.

(٤) سورة الواقعة، الآيتان: ٥١ ـ ٥٢.

(٥) سورة الدخان، الآيات: ٤٣ ـ ٤٦.

(٦) تفسير القرطبي، ص ٥٩٦٨.

القرآن بالقرآن. وما كان يمكن أن يحدث هذا أو ذاك لو كان القرآن قد جاء مرة واحدة.

وإلى جانب تفسير القرآن للقرآن، كان النبي ـ عن ذات التوتر العالي للروح ـ ذلك الذي استوحى القرآن ـ يقوم بتفسيره أو شرحه أو تطبيقه كلما اقتضت الحال ذلك. وكان المُسَلّم به من الجميع أن عمل النبي وقوله ـ فيما يتعلق بالرسالة ـ يقوم على العصمة المستفادة من استمرار الوحي بالموافقة الصريحة أو الضمنية، وبالمعارضة متى كان لها وجه.

وعندما انتقل النبي إلى الرفيق الأعلى انقطع الوحي وذهب المعصوم، وبقي الناس لحوافظهم يستنسخونها القرآن، ولعقولهم يطبقونه بها ويفسّرون ما يشكل عليهم. وكان من الطبيعي مع اختفاء المصدر الواحد واختلاف عقول الناس أن يحدث اضطراب في كثير من الأشياء.

فوقع بين المسلمين اضطراب في قراءة القرآن، وفي منهج فهمه، وفي تفسيره، ثم أدّى هذا الاضطراب إلى بلبل كبير في المنظور الاعتقادي للإسلام ما زال سائداً حتى اليوم.

ففي قراءة القرآن حدث خلاف بين المسلمين من حيث الهجاء، والألفاظ والجمل.

لقد جاء في حديث عن النبي أن القرآن نزل على سبعة أحرف، وقد فُسّر هذا الحديث بأن ألفاظ القرآن جماع لهجات سبع من لهجات العرب، فكأنما كل لهجة حرف، ومن اللهجات السبع نزل القرآن. غير أن الحديث ـ في تفسير آخر ـ يفيد أن بعض ألفاظ القرآن يمكن أن يُستبدل بها غيرها مما يفيد نفس المعنى، أي أن اللفظ يمكن أن يُستبدل به ثانٍ أو ثالث ـ مما يفيد نفس معناه.

ويكون لفظ السبعة ـ في هذه الحال ـ على التحديد، الذي يقصر الاستبدال على سبعة ألفاظ، أو على الإطلاق، الذي يفيد معنى تكرار الاستبدال على نفس المعنى[1].

وكان الفهم الإسلامي أيام النبي يجري على الرأي الثاني. ولما اتسعت رقعة البلاد بفتح فارس والشام ومصر تشعبت القراءات وزاد خلافها، فأشير على عثمان بن عفان ـ الخليفة الثالث ـ بتوحيد القراءات على قراءة واحدة خوفاً من أن تحدث فتن بين المسلمين

(١) تفسير القرطبي، ص ٣٦ وما بعدها، وقد أورد خمسة أقوال في الحديث «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه» وانتهى إلى أن القراءات السبع التي تنسب لقراءة القرآن ليست هي الأحرف السبعة التي اتسعت الصحابة في القراءة بها وإنما هي راجعة إلى حرف واحد من تلك السبعة، وهو الذي جمع عليه عثمان المصحف... أي أنه ثم فارق بين تلاوة القرآن بما يسمى خطأً بالقراءات السبع، وقراءة القرآن على سبعة أحرف وهو ما يعني القراءة بإبدال لفظ مكان لفظ يؤدي معناه على نحو: هَلُمّ وتعال وأقبل واذهب وأسرع وعَجِّل.

كما جاء به أن البخاري ومسلم وغيرهما قد أوردوا عن عمر بن الخطاب أنه سمع هشام بن الحكم يقرأ سورة الفرقان على غير ما كان يقرؤها هو فلما توجّه به إلى النبي وقرأ كل منهما قراءته للسورة قال النبي عند كل قراءة: «هكذا أُنزِلَتْ».

وفي ص ٥٩٦٩ أن عبد الله بن مسعود علّم رجلاً آية ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ۝ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ﴾ فما كان لسان الرجل يستقيم على الصواب في كلمة «الأثيم» فقال له: أما تحسن أن تقول طعام الفاجر؟ قال: بلى، قال: فافعل. ويضيف أن الزمخشري قال: «بهذا يستدل على أن إبدال كلمة مكان كلمة جائز إذا كانت مؤدية معناها. ومنه أجاز أبو حنيفة القراءة بالفارسية على شريطة أن يؤدي القارىء المعاني على كمالها من غير أن يخرم منها شيئاً.

ويضيف القرطبي أن القراءة على سبعة أحرف كانت سعة للناس في عهد النبي لأميتهم، فلما استقامت الألسن على لهجة قريش ارتفعت هذه الإباحة ونسخت فلم تعد جائزة.

وأن يتحرف القرآن بتحريف القراءات، واستجاب عثمان لذلك، ومن ثم سمي المصحف الذي أُقرّت القراءة عليه، مصحف عثمان[1]. واستقرت القراءة على ما جاء بهذا المصحف إلى حدٍ كبير، ولم يعد للخلاف في القراءة أثره إلاّ في أحوال تفسير القرآن. وهو في هذه الحالة يقوم على أساس الإشارة التاريخية غير المُمَنْهَجة. ومن خلال هذه الإشارات يمكن تحديد اختلاف القراءات بأحوال ثلاثة:

أ ـ **الهجاء**: أي اختلاف نطق الكلمة باختلاف الحركات من ضم وفتح وتشديد. وسببه أن القرآن ـ في بداية العصر الإسلامي ـ حتى في مصحف عثمان ـ لم يكتب مشكولاً أو منقوطاً. ومثال ذلك الخلاف في قراءة كلمة «أنفسكم» في الآية ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾[2] فقد قرئت أنفسكم «بضم الفاء» وقرئت أنفسكم «بفتح الفاء». والآية ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾[3] فقد قرئت كلمة «يلقاه» بفتح الياء والقاف «يَلْقَاه» وقرئت بضم الياء وتشديد القاف «يُلقّاه». والآية ﴿وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا ﴿٣٧﴾ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾[4] فقد قرئت كلمة «سيئه» باعتبار الحرف الأخير هاء «سيئه» وقرئت باعتباره تاء مربوطة «سيئة».

ب ـ **الألفاظ**: أي نطق كلمة بدلاً من كلمة، باستبدال واحدة بأخرى، وهما يؤديان معنى واحداً. كأن تقرأ آية ﴿لِلَّذِينَ

(١) تفسير القرطبي، ص ٤٣.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٨.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ١٣.

(٤) سورة الإسراء، الآيتان: ٣٧ ـ ٣٨.

﴿ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا﴾[1]: للذين آمنوا أمهلونا، للذين آمنوا أخرونا، للذين آمنوا ارقبونا[2].

أو تقرأ آية ﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ﴾[3]: كلما أضاء لهم مروا فيه، كلما أضاء لهم سعوا فيه[4].

أو تقرأ آية ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ هِىَ أَشَدُّ وَطْـًٔا وَأَقْوَمُ قِيلًا﴾[5]: إن ناشئة الليل هي أشد وطأً وأصوب قيلاً.

وجاء في حديث النبي ـ بهذا الصدد ـ أن جبريل قال له ـ عن القراءة على سبعة أحرف باستبدال لفظ يؤدي نفس المعنى: «اقرأ فكل شافٍ كافٍ إلاّ أن تخلط آية رحمة بآية عذاب أو آية عذاب بآية رحمة».

جـ ـ **الجمل**: وهي قراءة آية بإضافة جملة أو بحذف أخرى عن قراءة ثانية. وأشهر هذه الخلافات ما قرئت به آية المتعة ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[6] فقد قرأها ابن عباس (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن). والفارق بين القراءتين فارق في الحكم وليس مجرد فارق في الهجاء أو في معنى اللفظ. فالآية على قراءة ابن عباس تبيح الزواج المؤقت، ولهذا روي عنه أنه قال: «ما كانت المتعة إلاّ رحمة من اللّه تعالى رحم بها عباده، ولولا نهي عمر عنها ما زنى إلاّ شقي».

(١) سورة الحديد، الآية: ١٣.
(٢) تفسير القرطبي، ص ٣٧.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٠.
(٤) تفسير القرطبي، ص ٣٧.
(٥) سورة المزمل، الآية: ٦.
(٦) سورة النساء، الآية: ٢٤.

وربما كان التقدير السديد أن لا خلاف - في قراءات القرآن - في تركيب الجمل بالإضافة أو الحذف، وأن قراءة آية المتعة على قول ابن عباس ليست قراءة للآية، وإنما هي رأي له وفتوى عن زواج المتعة سيق مساق القراءة للنص، فهي - من ثم - قراءة على التفسير. يؤيد ذلك أن الشاعر الذي جنح إلى رأي ابن عباس سماه فُتيا ولم يقل إنه قراءة، حيث قال:

أقول للركب إذ طال الثواء بنا
يا صاح هل لك في فتيا ابن عباس
في بضة رخصة الأطراف ناعمة
تكون مثواك حتى مرجع الناس

وأياً ما كان الأمر، فإن المسلمين الأوائل لم يستفيدوا من اختلاف القراءة هذا حقيقة دلالته لأنهم حجبوا أنفسهم عنه إذ لم يعنوا به وبحثه على أساس منهجي يفيد حقيقة هامة: إن القرآن نزل على المعاني وقصد إليها، وإذ كانت المعاني تقبل التعبير عنها بأكثر من لفظ فقد تضمن التنزيل صياغتها في لفظ وأجاز للنبي أن يعبّر عنها بلفظ آخر يفيد معناه. ومن هنا كانت إجازة النبي للتلاوة بلفظين متغيرين لهما معنى واحد، وقوله لدى كل قراءة: إن الآية هكذا أنزلت[1].

لقد كان اعتماد عثمان بن عفان لقراءة واحدة من قراءات القرآن - دون غيرها - عملاً خطيراً بلا ريب. وقد أحس بهذه الخطورة بعض المسلمين ممن عاصروه، فكان عمله هذا من أسباب الثورة عليه ثم مقتله. إن جمع المسلمين على قراءة واحدة حفظ

(١) يراجع ما سلف ص ٨٦، ٨٧، ٨٨.

لآيات القرآن لا شك، وخاصة في بيئة لا تعرف التدوين والتبويب الذي كان يمكن معه تنظيم الاختلاف في القراءات والاستفادة من دلالته. غير أن هذا الجمع ـ وقد حفظ النص القرآني ـ ضيّع الإنسان المسلم، بعد أن ذوت جذوته وخمدت شعلة الحضارة فدخل في طور الجمود والتقليد وعدم الاجتهاد، لأنه جعل منه إنسان النص لا المعنى، إنسان النقل لا العقل، إنسان الحرف لا الروح: ذلك أن المسلمين ـ في العهود المتأخرة ـ خلافاً لروح الدين ودعوة القرآن ـ وقفوا عند ظاهر النصّ ولم يتجاوزوه إلى المعنى المقصود فنشأت بذلك شكلية وحرفية أساءت إلى الدين بذاتها، كما أساءت إليه حينما دفعت آخرين ـ بحكم ردّ الفعل الشديد ـ إلى الإسراف في تجاوز النص إلى ما قضى عليه تماماً فيما يسمى بالتفسير الباطني[١].

أما الاختلاف في المنهج فسببه أن القرآن جمع على التواتر الذي ثبت ثبوتاً قاطعاً، فنشأ من ذلك منهج إسلامي يقيم حجة المتن على صحة الإسناد.

وهذا المنهج الصائب بالنسبة لطبيعة البيئة العربية وظروف جمع القرآن ثم تدوين السنة القولية من بعد ـ كان يلزم أن يتبع في التفسير، أي أن يعتمد التواتر النقلي وصحة الإسناد أساساً في تفسير آيات القرآن على نحو ما فُسّرت به وقت نزولها بمعرفة النبي ـ إن قولاً منه أو فعلاً فيما اقتضى التفسير. غير أن ذلك لم يحدث لأسباب كثيرة منها احتياج هذا الأمر إلى جهد، ربما كان يفوق طاقة البشر آنذاك، ومن ثم اتبع التفسير منهجين: أحدهما نقلي والآخر عقلي:

(١) فضائح الباطنية، للإمام الغزالي.

فالمنهج النقلي روى تفسير النبي لبعض آيات القرآن، دون أن يُعنى بصحة الإسناد وتحقيق التواتر عل نحو ما عُني به في جمع القرآن؛ وبذا اتسع للحشو والخرافات التي سمّيت بالإسرائيليات.

والمنهج العقلي اعتمد على النص القرآني في التفسير مع اطّراح التواتر القولي جانباً، أو ـ بالأقل ـ عدم التعويل عليه؛ ومن ثم كان مجالاً واسعاً للتخريج والتأويل.

ولقد أوجد المنهج الثاني، ثم دعمه من بعد، أن تفسير القرآن في عهد النبي كان قليلاً، لمطابقته لمقتضى الظروف التي كان ينزل فيها، ولفّقه المخاطبين به بالعربية الصحيحة، ولإعراض المجتمع وقتها عن التعمّق في التفسير والجري وراء الألفاظ، ولوجود النبي ذاته يهيمن على التفسير فلا يقوم به سواه، وهي أمور حدث بعد ذلك ـ مع اتساع رقعة الأرض وفراغ الناس من متاعب العيش ـ ما يناقضها تماماً. يضاف إلى ذلك أن الجدل مع أتباع الديانات الأخرى أوجد محاولات جديدة لاصطناع تفاسير تلائم الحجج التي يسوقها النقاش وتقتضيها غلبة الخصم.

وبقدر ما عمل المنهج الأول (وإن قليلاً) في نطاق الفهم الإسلامي والأسلوب العلمي الذي لا ينزع النص من الظروف التاريخية التي جاء فيها ـ وهي بالنسبة للقرآن أسباب النزول وتواتر التفسير ـ عمل المنهج الثاني على الابتعاد عن هذا الأسلوب وذلك الفهم بتجريد النص من التراث وعزله عن واقعه التاريخي وسبب نزوله، ثم فسّره تفسيراً عقلياً محضاً، مع أن الصحيح أن يجيء الاجتهاد العقلي بعد المنهج النقلي وليس بديلاً عنه. وإذ لم يحدث ذلك فقد أوجد مجالاً لمن طالب من المستشرقين بنقد النص في ذاته دونما نظر إلى صحة الإسناد أو إجماع التواتر.

ويظهر أثر اختلاف المنهجين فيما يمكن أن ينشأ عن دعوى أخذ النص القرآني مجرداً من آثار بعيدة المدى، وهو ما ظهرت بدايته في الاتجاهين المختلفين ـ اختلاف المنهجين ـ في تفسير النسخ.

ففي القرآن ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾[1]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾[2]، ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾[3] وتفسير الآيات ـ تبعاً للمنهج الإسلامي والأسلوب العلمي ـ يفيد وجود نسخ في القرآن، بنقل الناس من حكم إلى حكم تبعاً لتغير ظروفهم المادية وتقديراتهم العقلية. وهو أمر واضح تماماً من الظروف التاريخية للآيتين (الأولى والثانية) وسببي نزولهما وما تواتر من نقل لآراء السلف في ذلك حتى وصل إلى الأئمة فأقرّوا وجود نسخ في القرآن على المعنى السالف بيانه. أما المنهج الثاني فقد نظر إلى النسخ مجرداً من ظروفه التاريخية وسبب النزول وتواتر تفسير الرعيل الأول ثم ذهب إلى أن لا نسخ في القرآن، كما ذهب في شق منه إلى أن المقصود من النسخ، لا الآية القرآنية بل الآية المادية، أي البرهان المعجز الذي كانت تؤيد به الأنبياء. وأرهق هذا الرأي نفسه بعد ذلك في اصطناع الأدلة التي تؤيده بإرهاق النصوص وإغفال التاريخ.

هذه قضية لا يتسع مجال البحث للفصل فيها بحكم قاطع،

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٠٦.

(٢) سورة الحج، الآية: ٥٢.

(٣) سورة النحل، الآية: ١٠٣.

وإنما تساق - في هذا الصدد - لبيان أثر اختلاف منهجي تناول القرآن فيما يمكن أن يحدث من خلاف، وما يقدر لهذا الخلاف أن يكون من بعد. ففي الاعتراف بالنسخ - مثلاً - اعتراف بحركية الشريعة، وفي إنكاره عمل على جمودها وانتهائها وعدم مسايرة الواقع المتجدد.

أما الخلاف في التفسير فقد حدث غداة انتقال النبي وبسبب غيابه من جانب، وظهور دواعي تفسير ما لم يفسّره هو من جانب آخر. ويعود هذا الخلاف إلى أن أساس الدين نص، هو القرآن. والنص يتكون من ألفاظ قد يكون لها أكثر من معنى وأكثر من دلالة؛ وهو تركيب لجملة تخضع لقواعد الإعراب والبيان والبديع وما شابه؛ ومن ثم اقتضى تفسير النص تخصصاً له وتفرّغاً لأدواته من تحصيل للغة وتفهم لطبيعتها وتذوّق لمعانيها ومعرفة بقواعدها، هذا فضلاً عن الإحاطة بالقرآن كله حيث إنه متكامل يفسّر بعضه بعضاً، ودراسة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ. ومع اتساع مجال المسلمين وانشغال الناس بدواعي الحياة لم يعد في مكنة الأكثرين أن يقوموا بذلك فنهض له بعض المسلمين الأوائل ممن شُهد له بالثقة والتقوى، ثم تخصص له فيما بعد نفر من الفقهاء.

ومع غياب المصدر الأوحد الذي كان يهيمن على التفسير ويقطع بحقيقة المراد وأي الآراء هو الأصح منها، كان لا بد أن يحدث خلاف في التفسير، بدأ منذ الوهلة الأولى. مثال ذلك أن الآية ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[1] فُسّرت من جانب الجمهور على أن المقصود بالروح «روح الإنسان والحيوان» وقال ابن عباس إن المقصود بالروح جبريل عليه السلام فهو روح

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٥٨.

القدس والروح الأمين، وقال الحسن إن المقصود به هو القرآن أخذاً بالآية ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ﴾[1].

ومن ذلك يبين مدى الاختلاف في تفسير لفظ واحد، قد يبدو للوهلة الأولى أنه واضح لا حاجة للخلاف فيه. كما يبيّن أن كل رأي صادر ممن يُعْتَدُّ برأيه ويتساند بما يظاهره من آيات القرآن.

وقد سلف بيان الخلاف الذي حدث بين عمر بن الخطاب وابن عباس من جانب وأبي جندل من جانب آخر في تفسير اجتناب الخمر ومن هو المُكلّف باجتنابه، وهو اختلاف اتسع فيما بعد في العصر العباسي نتيجة الاختلاف في تفسير لفظ الخمر، حتى قال الشاعر (ابن الرومي) في ذلك:

أحل العراقي النبيذ وشربه
وقال الحرامان المدامة والسّكر
وقال الحجازي الشرابان واحد
فحلّت لنا بين اختلافهما الخمر

ثم أضاف:

سآخذ من قوليهما طرفيهما
وأشربها لا فارق الوازر الوزر

هذا الخلاف في التفسير، لوحظت دواعيه منذ الوهلة الأولى فنُسب إلى علي بن أبي طالب أنه قال لأحد ولاته إن القرآن «حمّالُ أوْجُه» حين طلب منه ألا يحاجّ الناس به وإنما بسنة النبي. وقد أدى هذا الخلاف ـ فيما بعد ـ إلى النهي القاطع عن الادلاء بالرأي فيه، واستند النهي إلى حديث يقول: (من قال في القرآن برأيه فأصاب

---

(١) سورة الشورى، الآية: ٥٢.

فقد كفر[1] وبذا مُنِعَ التفسير بالرأي منعاً باتاً حتى ولو انتهى إلى نتائج صحيحة، مما شكّل سبباً هاماً للجمود العقلي في الإسلام.

الحديث:

غير أن النص ليس واقعاً حياً يسفر عما يقوم بداخله وما يعنيه حقاً. ولا هو ناطق يشرح نفسه بنفسه. إنه تركيب مُعْطَى، لكل أن يأخذ منه ما يريد. ويختلف الأخذ باختلاف الثقافة والفهم، كما يختلف باختلاف المقاصد والأغراض. ومن هنا كان لا بدّ للتفسير أن يقوم، طالما أن النص لا يمكن أن يفسّر ذاته. وقد قام التفسير فعلاً، غير أنه لجأ ـ في الفترة الأولى منه ـ إلى الحديث يستنطقه ما يريد أن يحمل النص على تفسيره، وساعد ذلك على وضع الأحاديث ونحلها للنبي؛ كما ساعدت الخلافات السياسية هذا النحل ودعمت من شأنه. وبهذه الحيلة لم يعد القرآن يفسّر بالرأي وإنما برأي صاحب الحق في تفسيره، وهو النبي.

وعندما اقتضت الحاجة جمع أحاديث النبي اتُبع في جمعها أسلوب الجمع القرآني، أي أسلوب الإسناد، مع أن بعد العصر الذي جُمع فيه الحديث عن عصر النبي، وعدم تحصّن الحديث بما كان يتحصّن به القرآن من توافر حفظ الجميع له والخشية من تغييره فضلاً عن نحله، وانتشار المسلمين وقت جمع الحديث في بقاع أوسع كثيراً مما كانوا فيه وقت جمع القرآن، كل ذلك وغيره، كان يفرض أن يضاف إلى المنهج الإسلامي في جمع القرآن منهج آخر يخص الحديث ويقوم على نقد المتن ذاته وتحري صحته على

---

(١) تفسير القرطبي، ص ٢٧ وما بعدها.

أساس من الواقع قبل أن يعتمد كحديث للنبي[1]. ولما لم يحدث ذلك كثرت الأحاديث المنسوبة للنبي، وهي أحاديث تقوم على رواية الآحاد، أي تسلسل الإسناد واحداً عن واحد. ومع الجهد الشديد الذي اتبع في جمع الأحاديث فقد اختُلف في عدد الأحاديث المتواتر عليها وقيل إنه لا يتجاوز عشرة أحاديث، كما اختلف في صحة كثير من الأحاديث غير المتواترة، والتي تسمى أحاديث الآحاد.

ومن هنا يمكن أن يقال إنه في «الحديث» تتجلى جهود الأمة الإسلامية في عملها الشخصي الخالص الذي جرى على معالجة شتى المواضيع والمسائل التي حدثت بعد انتقال النبي - ولم تكن قائمة أثناء حياته - في إطار من الأفكار الدينية اتخذ من الحديث هيكلاً[2] له يكسوه بشتى الأمور الاعتقادية والتشريعية والسياسية التي ربما خالفت لب الدين وصميمه. وبهذا حدث الخلط بين الدين والفكر الديني، ذلك الخلط الذي كانت له أوخم العواقب.

الفكر الديني:

فالأصل أن الدين ما جاء به النبي من قرآن، ومن أفعاله وأقواله فيما يتصل بالدين أو الشريعة. غير أن كلاً من القرآن والسنة القولية نص. والنص - في غير حياة النبي - لا يتكلم بنفسه ولا يشرح ذاته ولا يفضّ معناه ولا يقطع فيما بداخله، ومن ثم فسّر القرآن بالسنة،

---

(١) فجر الإسلام، المرجع السابق، ص ٢٦٠، حيث جاء به أن علماء المسلمين «عنوا بنقد الإسناد أكثر مما عنوا بنقد المتن».

(٢) المرجع السابق، ص ٢٥٤، حضارة الإسلام، لجوستاف جرونيباوم، ص ١٤٥، العقيدة والشريعة، لجولد زيهر، ص ٤٣.

ثم فُسّرا معاً من جانب القِلّة التي استطاعت أن تندب نفسها للتفسير وأن تتأهل له بما يقتضيه وأن تتفرّغ للجهد الذي يستلزمه. ومن الأحاديث ـ المرجوح بعضها، وتفسير المفسّرين بما يداخله من اختلاف مذهب كلٍ واختلاف ثقافته ورأيه، وآراء الفقهاء والأئمة في المسائل التي أبدوا فيها الرأي، من كل ذلك تكون فكر ديني ليس هو الدين وإنما هو فكر يدور على مدار الدين ويلف على محوره ويجري على منواله. ولا يمكن لهذا الفكر بداهة أن يكون نقياً نقاء الدين طالما كان المحيط الذي تَصُبّ فيه اختلاف البيئات واضطرابات المذاهب واجتهادات التفسير ومعتقدات العامة وأساطير الشعوب. ومن جانب آخر، فإنه من المستحيل أن يكون هذا الفكر صائباً دائماً، فهو يحتمل الصواب والخطأ، شأن أي رأي.

وفي عبارة واحدة يمكن أن يفرّق بين الدين والفكر الديني بأن الدين هو مجموعة المبادىء التي يبشّر بها النبي أو الرسول، والفكر الديني هو الأسلوب التاريخي لفهم هذه المبادىء وتطبيقها. فكل فهم للنص الديني وكل تفسير له ـ بعد حياة النبي ـ هو من قبيل الفكر الديني، لذلك فإن هذا الفهم أو التفسير قد يوافق الدين وقد يخالفه.

هذا التحديد للفارق بين الدين والفكر الديني ليس واضحاً للجميع، ومن ثم حدث الخلط بينهما وما زال يحدث. وقد بدأ الخلط على عهد أبي بكر الصديق في واقعة خطيرة، ساعدت على حدوث هذا الخلط وعملت على اضطراب الفهم من بعد فيما هو من الدين وما ليس منه. فبعد انتقال النبي ارتدت بعض القبائل، والردة أمر مخالف للدين لأنه إنكار له في صميمه، ومن ثم كان اتجاه أبي بكر لمحاربة المرتدين له ـ في تقديره ـ ما يبرّره. غير أنه

حدث أن بعض القبائل امتنعت عن أداء الزكاة له وكانت حجّتها في ذلك أن الزكاة حكم خاص بالنبي، وهو تفسير من رجالها للآية ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾[1] إذ فهموا من الآية أن دفع الزكاة للنبي يقابل صلاته عليهم وأن وفاة النبي ترفع حكم تسليمه الزكاة بانقطاع هذه الصلاة. ولم يقتنع أبو بكر بهذا الرأي وأصرّ على محاربتهم ـ مخالفاً بذلك رأي عمر ـ قائلاً في ذلك إنه يسوي بين الصلاة والزكاة وإنه لا بدّ أن يحارب من يمنع عنه زكاة كان يؤديها للنبي[2]. ولم يتحدد في هذا الوقت أساساً اقتداء أبي بكر بالنبي، وهل هو الحكم الديني أم الواقع السياسي. فلو أن النص الديني هو أساس الخلاف لكان ثمة رأي له أمام رأي آخر، وليس له وحده أن يستقل بالتفسير أو أن يفرض فهمه للقرآن طالما أنه لم يخلف النبي في النبوة. وإن كان أساس الخلاف الواقع السياسي، فمن طبيعة هذا الواقع أن يطلق يد الحاكم في التصرف إذا ما تعرضت الدولة ـ أو الدين في ذلك العهد ـ للخطر، على أن يفهم الأمر على هذا النحو وبهذا التقدير.

وبعد هذه الواقعة الخطيرة التي لم تتميز معاييرها حدثت وقائع متعددة استقل فيها الخليفة بالتفسير، على نحو ما كان يفعل النبي، مع فارق ما بين الحالين. فالنبي مُخوّل بذلك، لأنه ـ على ما سلف ـ هو الدين ذاته، أما الخليفة ـ أياً ما كان ـ فإنه صاحب رأي، ورأيه هذا من الفكر الديني وليس من الدين.

وعلى مدى التاريخ الإسلامي كان للخلفاء ـ حتى مع جهل بعضهم الدين وفسقهم عنه ـ حق في أن يستقلوا بتفسير الدين

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١٠٣.

(٢) يراجع أسباب النزول، للواحدي، تفسير القرطبي، ص ٣٠٨٣.

ويستبدوا بالرأي فيه، سواء قاموا بذلك بأنفسهم أم بمعونة بطانة من الفقهاء الوصوليين.

وكان الخلفاء في آرائهم - إن لم يجهروا بأنباء صادرة عن صفتهم المقدسة - يركنون إلى الإجماع. والإجماع فكرة تستند إلى الحديث (لا تجتمع أمتي على ضلالة) وهو حديث لم يحتج به الإمام الشافعي الذي استند في الإجماع إلى الآية ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾[1]. وقد بدأ الإجماع وهو أقرب إلى الإحساس الجماعي منه إلى المعنى الديني المحدد. ثم بُذلت محاولات لتحديده بالزمان والمكان، ببيان أنه إجماع الصحابة أو أهل المدينة القدامى، وهو تحديد ينهي حكم الإجماع بعد فترة. وحدث ذلك فعلاً في نظر البعض إذ رأوا استحالة حصول الإجماع بعد فترة الصحابة أو أهل المدينة القدامى[2]. غير أن هذا الفهم

---

(١) سورة النساء، الآية: ١١٥.

(٢) يراجع كتاب الإسلام عقيدة وشريعة، للأستاذ الشيخ محمود شلتوت، ص ٤٧٤، حيث يقول: «إن تفسير الإجماع بأنه اتفاق جميع مجتهدي الأمة في عصر من العصور هو تفسير نظري بحت لا يقع ولا يتحقق به تشريع»، كتاب «المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي»، للأستاذ الشيخ شبلي، ص ١٦٩، حيث يقول: «إن الإجماع كان ممكن التحقيق في عهد الخليفتين أبي بكر وعمر. وأما بعد ذلك فقد أصبح من المتعذر إمكان الاتفاق بصورة جماعية»، محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء للأستاذ الشيخ علي الخفيف، طبعة ١٩٥٦، ص ٢٠٤، حيث يقول: «إن الإجماع على الوضع الذي انتهى إليه الفقهاء أخيراً من أنه إجماع المجتهدين في عصر من الأعصر من أمة محمد على حكم شرعي لم يوجد». «رسالة رفع الملام عن الأئمة الأعلام»، لابن تيمية حيث يقول: «كثيراً ما يدّعى الإجماع على حكم من الأحكام وليس هو في الغالب إلاّ عدم العلم بالمخالف».

لطبيعة الإجماع وظروفه لم يَحُلْ دون استغلاله في إلحاق الفكر الديني بالدين ذاته زعماً بحصول الإجماع عليه. لقد كانت فكرة الإجماع من الأفكار العظيمة التي ابتدعها العقل لإيجاد حلول ـ في نطاق الفهم الديني ـ للمشاكل التي حدثت بعد عهد النبي، غير أنه أسيء استخدامها من جانب السلطة على ما سلف، مما أساء إلى الدين ذاته. وبهذا ظهر الدين ـ في نظر العموم على الأقل ـ وكأنما آراء الخليفة هي حكمه وأقوال المفسّرين تعاليمه وآراء الأئمة لبابه ومعتقدات العامة إطاره وأساطير الشعوب واجهته.

ومن ثم تكوّن من الفكر الديني بناء ضخم فيه غربة عن صميم الدين وروحه، وظل ذلك ـ على اختلاف في الدرجة ـ هو المنظور الاعتقادي للإسلام.

المنظور الاعتقادي لدى الشيعة:

اتخذ الشيعة لاعتقادهم الديني مسلكاً آخر يخالف مسلك السنة، وقد اشتط في بعض الأحوال فلجأ إلى المخالفة ثم اشتد فعمد إلى المعارضة والمناقضة.

إن الاعتقاد لدى الشيعة أن الإمام صاحب الحق في تفسير القرآن وإيضاح الشريعة. وقد قام الأئمة منهم بذلك فعلاً. وفي الفترة الأولى حدث ذلك في التزام للنص القرآني واقتصاد في عملية النسخ، ثم أدى الترخص في الالتزام والاقتصاد إلى أن اتخذ التفسير مجرى باطنياً يلجأ إلى تأويل النصوص تأويلاً يبعدها تماماً عن معناها الظاهر.

ويقوم الهدف من فكرة التأويل الباطني على ما صاغه جلال الدين الرومي في أبيات من الشعر جاء بها:

«اعلم أن آيات الكتاب سهلة يسيرة، ولكنها على سهولتها تخفي وراء ظاهرها معنى خفياً مستتراً.

ويتصل بهذا المعنى الخفي معنى ثالث يحير ذوي الأفهام الثاقبة ويعييها،

والمعنى الرابع ما من أحد يحيط به سوى اللّه واسع الكفاية من لا شبيه له، وهكذا نصل إلى معانٍ سبعة، الواحد تلو الآخر،

ولذا لا تتقيد يا بني بفهم المعنى الظاهري، كما لم تر الشياطين في آدم إلاّ أنه مخلوق من الطين».

ومفاد الفكرة ـ على ما يرى ـ أن المعنى الظاهري في القرآن شبيه بجسد آدم، فما نراه منه هو هيئته الظاهرة وليس روحه الخفية المستترة.

وإعمالاً لهذه الفكرة فُسّرت آيات ظاهرة الوضوح إلى معانٍ بعيدة عنها، فالآية:

﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾[1].

تفسّر على أن النحل هو أهل بيت النبي، وأن الشراب هو العلم الذي يصدر عنهم، وأن في هذا العلم صلاحاً للناس. والآية:

﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿١٣﴾ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ ﴿١٤﴾﴾[2].

---

(١) سورة النحل، الآية: ٦٩.

(٢) سورة يس، الآيتان: ١٣، ١٤.

تفسر على أن القرية هي الجسم وأن المرسلين الثلاثة هم الروح والقلب والعقل... وهكذا اتسع هذا التفسير الباطني بعد أن ائتلف له بعض المسلمين من السنة بما ادعاه من أن هذا التفسير هو العلم الذي خصّ به النبي عليّاً بن أبي طالب، وفي هذا قال الشاعر الصوفي عمر بن الفارض:

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً
عليّ بعلم ناله بالوصية

وظهرت ـ بعد ذلك ـ لدى الإسماعيلية فكرة تأويل التأويل وهو ما انتهى بهم إلى تأويل أصول الدين الأساسية وأحكام العبادات، مما أدى في النهاية إلى تغييرها تماماً وبعدها كلية عما جاء به الدين، وعما يسير عليه الإسلام السني.

ولا شك أن عدم نجاح بعض الفِرَق الإسلامية في الوصول إلى الخلافة ومحاربة الخلفاء لهم في العهدين الأموي والعباسي، وانقلاب الظاهر من الأمور عليهم، كل أولئك أدى بهم إلى اتباع المسالك السرية في الدعوى وانتهاج الأسلوب الباطني في التفسير ليصلوا بذلك إلى ما لم يصلوا إليه بالعلانية والظاهر. فالخفاء أمر طبيعي ممن يسوؤه العلن، والباطن ستر حقيقي لمن يكشفه الظاهر.

لهذا بدأت الشيعة وهي تخالف السنة في الخلافة، ثم انتهت إلى معارضتها ونقض مناهجها وأساليبها في العمل، ومن هذا الاتجاه نشأت داخل الشيعة تيارات من التعصّب الشديد ضد خصومهم. وهذه التيارات، وإن لم تغلب الشيعة كلهم، فإنها هاجمت الدين في أساسياته[1].

(١) فجر الإسلام، المرجع السابق، ص ٣٣٠.

المنظور الفكري

من الأمور الملاحظة علمياً أن لكل أمة أو شعب أو جماعة خصائص معينة تظهر ـ على المستوى العام ـ في الأمة أو الشعب أو الجماعة على مدى التاريخ، وتظهر على ـ المستوى الشخصي ـ في كل فرد منها، على اختلاف تقتضيه طبيعة الفروق بين عصر وعصر، وبين فرد وفرد. وتحديد هذه الخصائص على نحو قاطع عمل غير علمي، كما أن ردها إلى سبب واحد تعميم لا مبرر له أو تبسيط مخل بروح البحث. إن آلافاً وربما ملايين من العوامل الجغرافية والاقتصادية والجنسية والحيوية والنفسية والسياسية والتاريخية والقومية والدينية تتفاعل مع بعضها حتى تكون طابعاً معيناً وخلقاً مميزاً، ثم تعمل الوراثة الاجتماعية مع الوراثة الفردية في تثبيت هذا الخلق وذلك الطابع على مدى تاريخ الجماعة وفي حياة كل فرد منها.

إن تحديد المنظور الفكري للإسلام يقتضي تحديد العوامل التي ساهمت في تشكيل هذا الفكر. ولما كان هذا التحديد يقتضي استقصاء طويل المدى وتشعباً لا نهاية له، فإنه يقتصر ـ بصدد البحث ـ على العوامل الأساسية الظاهرة.

السَّلَفِيَة:

من طبيعة الإنسان أن يميل إلى تقدير الماضي سواء كان هذا

الماضي ميراثاً حضارياً أم عائلياً أم كان حوادث شخصية، وربما كان ذلك راجعاً إلى أن المشاعر الوطنية والدينية والعائلية تتكون وتشتد في فترة الطفولة والمراهقة حيث تطبع الشخصية بطابع قوي قلما يمحى أو يبهت. هذا فضلاً عن أن الماضي كثيراً ما يفقد تأثيره السيىء ـ وإلاّ ظلّ حاضراً مرضياً ـ ومن ثم يتحول إلى جنة من الخيال تنتشر فيها الذكريات الطيبة والأمجاد العظيمة.

ومن هذه الطبيعة الإنسانية المبالغة في تقدير الماضي نشأت عبادة الأسلاف، كما نشأت عادة التمسّك الشديد بالقديم والرغبة عن الجديد كيفما كان. هذه النزعة الأخيرة هي ما تسمى بالسلفية، وهو أمر طُبع عليه الخلق العربي القديم طبعاً قوياً. فمن آيات القرآن يبين أن العرب قاوموا الإسلام كثيراً، مع أنه كان بلا شك أفضل بما لا يقاس مما كانوا عليه من عبادات للأصنام وخلق جاهلي، وقد كانت حجّتهم في هذه المقاومة أنه جاء بما لم يكن عليه الآباء. من هذه الآيات:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾[1]. ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾[2].

وهما آيتان تتضمنان قوة في الألفاظ تفرض إبطال التقاليد، وتوضح مدى ما عليه العرب من سلفية.

إن السلفية نشأت لدى العرب كما تنشأ لدى الإنسان عامة،

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٠.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١٠٤.

غير أنه زكى منها وجعلها قوية حادة ما كانت عليه حياتهم ـ التي تعتمد على التجارة الموسمية ـ من فراغ دعاهم إلى التناجز والتفاخر. وهذا التفاخر لدى قوم لا وطن لهم ولادين أصيل ولا حضارة قديمة شامخة ـ كما كان الحال لدى أغلب شعوب الشرق الأوسط ـ لا بدّ وأن ينعطف إلى القبيلة، ومن ثم يصبح شبه عبادة لآراء الآباء وعاداتهم. وعندما انتشر الإسلام إلى باقي البلاد المجاورة للجزيرة العربية انتشر على يد العرب الذين كانوا هداة الدين ثم أصبحوا الطبقة الحاكمة ثم صاروا الجماعة الارستقراطية في مجموع المسلمين، ومن هنا مالت الجموع إلى تقليدهم. وبهذا انتشرت السلفية بين هذه الشعوب حتى أصبحت من خصائص التفكير الإسلامي. ومن البديهي أن السلفية كانت في طبائع هذه الشعوب من قبل، غير أنه مما لا شك فيه أن سيادة العنصر العربي عملت على زيادة حدة الشعور بها، إن تقليداً لها، وإن محاربة لسيادتها، بالفخر بالأسلاف والركون إلى أمجادهم. ثم عملت المشاعر الدينية العميقة على ترسيخ السلفية في العقل الإسلامي لتصبح أهم خصائصه. ذلك أن الفكر الإسلامي لا يبدأ إلاّ من عصر النبي، وقد كان لشخص النبي وصحابته أثر كبير في هذا الفكر ظل طوال التاريخ شاهداً بارزاً لم يطاوله شاهد آخر. فعلى مدى التاريخ الإسلامي لم توجد فترة لها ما لعصر النبي وصحابته من بريق وتقدير، ولهذا ظلّ هذا العصر كما ظل أصحاب الرسول منارات للإنسان المسلم يهتدي بها ويقتدي بآثارها. وحتى الآن لم تزل أفعال عمر بن الخطاب وأقوال علي بن أبي طالب وغيرهما من كبار الصحابة هي المثل الدائم للمسلمين جميعاً. وبقدر ما في ذلك من تقدير واجب لهؤلاء الأئمة، فإن في المبالغة فيه وقفاً لحركة التاريخ

عند العصر الأول للإسلام واعترافاً بجدب الشخصية الإسلامية أن تقدم أمثالهم.

لقد سبق بيان العوامل التي منعت التحرر العقلي وحجرت على الفكر في الإسلام، وكانت هذه العوامل وشيكة الظهور بعد النبي مباشرة. فهذا ابن عباس ينصح مسلماً فيقول له «قلد ولا تجدد». وهذه الجماعة تكره الرأي ولا تحب الاجتهاد. وهذه الخلافة منذ عهد الأمويين تدفع الناس دفعاً إلى أن يلتزموا النقل ولا يحيدوا عنه إلى العقل. وهكذا سرعان ما ظهرت الصفة التي وقف القرآن ضدها لتقف هي ضد روحه الدافعة دوماً إلى التجديد المستمر وإبطال التقليد.

الخواطر العقلية لا الأبنية الذهنية:

إن طبيعة جو الصحراء القائظ وانبساط الطبيعة في الجزيرة العربية وصفاء السماء فوقها مما لا يترك للعقل فرص العمل المستمر لاكتشاف الطبيعة وفض لفائف الغموض عن الحياة في تركيبات راسخة الدعائم متكاملة البناء. لذلك كانت عقلية ابن الصحراء الحادة ذات المزاج العصبي عقلية قلقة متوثبة، لا تكاد تلتقط المعنى حتى تلفظه في عبارة شعرية أو جملة مرسلة دون أن تستقر عليه لتكوّن منه بناء ذهنياً. فهذه العقلية من ثم، عقلية الخاطر السريع المتطرف لا التركيب الهادىء المتوازن.

فالشاعر (الأفق الأودي) الذي قال قبل الإسلام:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم
ولا سراة إذا جهالهم سادوا

لم يستطع أن يضع من فكرته نظرية عامة في نظام الحكم، وما إذا كان الأصلح أن يُترك للسراة أم لغيرهم، وأثر حكم كل من هؤلاء على نظام الحكم نفسه. بينما كان غيره، وقبل منه بقرون عدة، قد عالج هذا الموضوع في تنظير كامل وتفصيل تام[1].

وذو الاصبع العدواني ـ من نفس العصر ـ حين قال:

كل امرىء راجع يوماً لشيمته
وإن تخلّق أخلاقاً إلى حين

لم يستطع أن يستخرج من فكرته هذه نظرية عن طبيعة الخلق الإنساني وأثر التطبع فيه، وما إذا كان يستجيب للتربية أم لا يستجيب.

وزهير بن أبي سلمى حين قال:

فلا تكتمن اللّه ما في نفوسكم
ليخفى ومهما يكتم اللّه يعلمِ
يؤخّر فيوضع في كتاب فيدخر
ليوم الحساب أو يعجل فينقمِ

لم يستطع أن يستلهم من فكرته نظرية عامة في الجزاء وقاعدة لوجود حياة آخرة، وطريقة الجزاء فيها، مع أن بعض الأفكار ـ في بلاد أخرى ـ عالجت الموضوع ـ على هذا النحو ـ قبله بقرون[2].

إن عقلية العربي القديم عامة ـ سواء من قال الشعر، وهو وسيلة التعبير شبه الوحيدة عندهم، أم من لم يقله ـ عقلية الخاطر

---

(١) يراجع على سبيل المثال كتاب السياسة، لأرسطو ترجمة الأستاذ أحمد لطفي السيد.

(٢) يراجع على سبيل المثال كتاب فجر الضمير، لهنري بريستد.

العفوي لا التفكير المنظم، عقلية اللمحة الذهنية لا التركيب العقلي، عقلية الفهم السريع لا التقدير المتصل، عقلية الحكم المتطرف لا الحكم المتزن. وبعبارة واحدة: إنها عقلية العابر للحياة لا المستقر فيها.

هذه العقلية لا تَجلَد على البناء الذي يستلزم القرار، ومن ثم فقد نفثت كل خواطرها في الشعر واقتصرت على نموذج واحد منه هو نموذج القصيدة، الذي تُصب فيه المعاني على ألفاظ ذات إيقاع موزون، تكون أبياتاً مستقلة بعضها عن بعض، فلا تشكل ـ حتى على مستوى القصيدة ـ بناءً متكاملاً يصعب فصل جزء منه دون أن يتهدم أو يختل.

وقد ساعد فهمهم الخاطىء للقرآن ـ بعد صدر الإسلام ـ على تمسّكهم بالأسلوب وحده، لا كطريقة للتعبير فحسب بل كوجه من وجوه إدراك الذات. فلقد نزل القرآن بلغة العرب وأساليبها وعمد إلى تحديهم فيها. وبعد استقرار الإسلام، لم يدرك العرب أن نزول القرآن في عبارات ذات صبغة شاعرية وآيات متفاصلة كان لأسباب تخدم أهدافاً محددة: هي إعجاز العرب بأسلوبهم، وصب الإيمان صبّاً في نفوسهم، ومعالجة مواضيع متفرقة، والتنويع في البيان تبعاً لظروف الحال. فالقرآن ـ ككتاب دين يخاطب أناساً ذوي صفة شعرية ـ لم يكن من الممكن أن يتبع أسلوب البناء التركيبي لأقضية علمية، خاصة مع اختلاف الأمور التي عالجها من قصص ودين وتشريع.

وكان القمين بالعرب ـ بعد القرآن ـ أن يتخذوا من روحه ومن آياته مادة يقيمون بها أبنية كاملة تتضمن تنظيراً للسياسة

والاقتصاد والعلم والفن والأدب، غير أنهم لم يفعلوا. وعندما انتقلت اللغة العربية إلى غير العرب ممن دخلوا الإسلام واضطروا لأن يجعلوا لغة القرآن لغتهم ـ كالشوام والفرس والمصريين وغيرهم ـ لم يجدوا في العربية نماذج تحتذى أو قوالب تصلح للتعبير عن أفكارهم ووجدانهم إلاّ الشعر. وكان من الصعب عليهم ـ في الفترة الأولى على الأقل ـ أن يبتدعوا نماذج جديدة أو يستحدثوا قوالب مبتكرة، خاصة مع وجود القرآن كنموذج أعلى للنثر استقر الرأي الغالب على إعجاز لغته واستحالة تقليده.

ومؤخراً، في العصر العباسي، بعد ترجمة الفلسفة الإغريقية، أوجدت الترجمات نماذج الفكر الإغريقي وقدّمت قوالبه فبدأ بعض المسلمين بانتهاجها في التأليف. ولكن عملهم هذا كان أدنى إلى المجهود الفردي الذي تفرضه خصائص شخصية منه إلى التعبير عن الروح العامة، هذا فضلاً عن أنه اتبع أسلوب الشرح للفلسفة الإغريقية، ولم يبتكر في هذا المجال كثيراً، لأسباب عدة منها أن روح الفلسفة الإغريقية تتعارض مع روح الدين فهي تقوم على الجدل والمناقشة في حين يقوم الدين على الإيمان والتسليم[1]، وهي تهتم بالتركيبات العقلية بينما يُعنى الدين أساساً بالوجود الإنساني.

وحتى هذه المحاولات الفردية لم تحظ بالتأييد، بل قوبلت بالمعارضة الشديدة من جانب الفقهاء ومن جانب العامة. واقتصر الفكر الإسلامي ـ في مجموعه ـ على الشرح أو على معالجة الموضوعات الأساسية بأسلوب الشروح، الذي لا يُقَعّد القواعد ولا يُنَظِّر النظريات، وإنما يشرح متناً ـ سواء كان آية قرآنية أم حديثاً

(١) يراجع كتابنا «تاريخ الوجودية في الفكر البشري» الموجز ص ٧٩ وما بعدها.

للنبي أم رأياً لأحد الأئمة أم غير ذلك ـ ويستطرد خلال الشرح من موضوع إلى موضوع بلا منهجة ولا تحديد، حسبما يفيض الخاطر، في تفريعات متتالية، قد يجزىء عنها وضع نظرية واحدة وقد يغني أن تصاغ في قاعدة[1].

وإلى الآن، ومع التقدم العلمي الكبير، لم توجد إلاّ مجهودات فردية تحاول أن توجد صياغة فكرية مستقلة بذاتها وبعيدة عن الشعر والأدب. فأن يقنع الفكر بذاته دون أن يُضَمّنَ في قالب شعري أو أسلوب أدبي أمر لم يزل بعيداً عن الروح العامة والذوق الشائع للعقل الإسلامي. لذلك وُجِدَ في المحيط الإسلامي أدب ولم يوجد فكر، وأصبح فن الأدب تعبيراً يطلق على ارتياد الغايات العلمية والسياسية. فبالشعر والقصة والمسرحية تعالج أخطر الأمور في الفكر الإسلامي دون أن تحظى بصيغة مستقلة تعبّر عنها.

(١) ليس يعني ذلك أنه لم تكن للعرب علوم، وإنما كانت للحضارة العربية بصفة عامة سمة الارتقاء في شتى المناحي العلمية: ففي علم الجبر ظهر محمد بن موسى الخوارزمي(٧٨٠ ـ ٨٥٠) وفي الفلك والطب ثابت بن قرة (٨٥٠ ـ ٩٢٩) وفي حساب المثلثات أبو عبد اللّه التباني (٨٥٠ ـ ٩٢٩) وفي علم الفلك الفرغاني (حوالي ٨٦٠) وفي الطب أبو بكر محمد الرازي (٨٤٤ ـ ٩٢٦) وأبو علي الحسين بن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) وفي الدراسة الموسوعية أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٩٧٣ ـ ١٠٤٨) وفي الفلسفة ظهرت فرق أشهرها جماعة المعتزلة. ومن الأفراد ابن سينا وابن رشد وأبو حامد الغزّالي والفارابي... غير أن المعنيّ في النص أنه لم تكن للعرب ـ بصفة عامة ـ وعلى مدى العصور ـ دراسات فكرية ممنهجة في الاتجاهات الإنسانية. وظهور بعض العلماء في عصر بعينه، وظهور مفكر ناضج في وقت بذاته ليس دليلاً على أنه سمة عامة للعقل العربي. فالبحث ـ على ما هو واضح ـ يتتبع بالدراسة العقل العربي في شتى عصوره.

الزخرفة اللفظية:

وربما ساعد علو فن الأدب وسيادته أن اللغة العربية لا تستمد صورها وأخيلتها إلاّ من بنائها ذاته، وبهذا يكون لها إيقاع داخلي وتوازن في الكلمات جُبِل الناطق بها على طابع شعري يشدّه دائماً إلى اللفظ. وبهذا أصبحت التركيبات اللفظية غاية في ذاتها وعملاً يقوم به كتّاب كبار. وعلى هذه التركيبات يجري معنى واحد وراء نفسه ويدور حول ذاته، عبر ألفاظ متراصة ذات جرس ورنين، حتى يصل إلى المقصود بعد أن يكون الانتباه قد تشتت في جماليات اللفظ وزخرف القول.

إن الزخرفة ـ كغاية في ذاتها ـ من صميم الطابع البدائي. فالبدائي يميل دائماً إلى الزخرفة في الأقوال والألوان والأشياء دون أن يعنى أو يقدر على تجاوزها إلى ما وراءها، لقصور مدركاته وضحالة ثقافته. وإن وقوف الفكر في العالم الإسلامي عند حدود الزخرفة مما كبّله وعاق انطلاقاته ووقف به عند القرون الوسطى، وفي نطاقات إقليمية، لا يفكر ولا يقدر على تخطي قيود الزمان وحدود المكان إلى حيث يقف مع الفكر العالمي على عقلية العصر الحديث.

المكافاة بين القول والفعل:

أسلوب الشاعر هو أسلوب المدّعي. لذلك وصف القرآن الشعراء بأنهم:

﴿يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾[1].

وقيل عن الشعر إن أعذبه أكذبه. وعقلية طابعها الروح

(١) سورة الشعراء، الآية: ٢٢٦.

الشعري ونسيجها الإيقاع الشعري وتمثلاتها بالشعر دائماً، عقلية كهذه لا بدّ أن تصبح عقلية مدعية، تقول ما لا تفعل ثم تستمر في القول حتى يخيل إليها أنها تقدر على فعل ما تقول أو أنها فعلته، وهو ما يوجد لديها تكافؤ بين القول والفعل، فما تقوله قد وقع فعلاً أو سوف يقع، بصرف النظر عن الحقيقة في ذلك وعن قدراتها الطبيعية وحدود هذه القدرة على أداء العمل.

وقديماً قال الشاعر عمرو بن كلثوم:

ملأنا البر حتى ضاق عنا
ونحن البحر نملؤه سفينا
إذا بلغ الرضيع لنا فطاماً
تخرّ له الجبابر ساجدينا

وهو قول ظاهر الخيال لأن قبيلته ـ وإن كانت تقيم على شاطىء البحر ـ لم تكن تملك ـ ولا كان العرب كلهم (في ذلك الوقت) يملكون ـ سفيناً يملأ البحر.

وعندما قال المتنبي:

فالخيل والليل والبيداء تعرفني
والحرب والضرب والقرطاس والقلم

خيّل إليه أن ما قاله صحيح وأنه بطل في الحرب كما أنه مبرز في القول فوقف يحارب حتى قُتل.

وفي العصر الحديث، حين يقف العرب عند الآية:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[1].

(1) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

يجعلونها شعاراً لهم ويردّدونها في كل حين، دون أن يفسّروها تفسيراً صحيحاً[1] وبغير أن يعملوا ما اشترطته الآية حيث قالت:

﴿تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[2].

حينما يقف العرب من الآية موقف المردّد لها المتعالي بها، فإنهم يكافئون بين القول والفعل حيث يظن كل بأنه ما دام قد قال إنه من خير أمة أخرجت للناس فهو خير من الناس فعلاً حتى ولو كان أدنى منهم خلقاً وأقل علماً وأحط حضارة.

إن عقلية تكافىء بين القول والفعل لهي عقلية ما تزال تحيا في خيالات الطفولة وأحلام اليقظة، بعيدة من الواقع هائمة في الخيال، تجنح إلى تصوراتها الشخصية لتعوض بها قصوراً يرهقها ونقصاً يذلها. ولا بدّ لهذه العقلية من أن تقف على أرض الواقع، وأن تدرك الفارق بينه وبين الخيال، بين الفعل والقول، بين الرغبة والتحقيق، بين الأماني والعمل؛ فتسعى لكي ترفع من مستوى كفايتها الفعلية إلى مستوى خيالها أو أن تقف بخيالها عند الحد اللازم لتحريك قدرتها، ولا تزيد.

---

(١) ثم تفسير بأن المقصود بالأمة جماعة النبي لا الأمة بمعناها الحديث، أي إن اللفظ في الآية يعني كلمة Groupe الإنجليزية لا Nation. يراجع تفسير القرطبي، ص ١٥٤، ١٤١٢.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١١٠.

الشخصية الإسلامية

هل يمكن أن يوجد ما يسمى بالشخصية الإسلامية أو الشخصية المسيحية أو الشخصية اليهودية!؟

إن الواقع يفيد وجود هذه الشخصية فعلاً، بحكم غلبة فكر معين وقيم محددة على عقل الإنسان ونفسه. فالإنسان ليس جوهراً نقيّاً لا يتكون من شيء ولا يتأثر بشيء، وهو ليس مجرد انعكاس للواقع المادي. إن الذي يرى الرأي الأول مثالي يعزل الإنسان عن تيار الحياة ويتصوره روحاً صافياً جاء من السماء كما هو ثم يعود إليها على ما كان. والذي يرى الرأي الثاني مادي يجرد الإنسان من طبيعته ويجعله مجرد عاكس لواقعه.

إن الإنسان لا يكون على ما يرى النظر المثالي أو النظر المادي إلاّ أن يفقد إيجابيته وحركيته فيكون جامداً لا يتأثر بالحياة أو يكون هلامياً يتخذ الشكل الذي تفرضه عليه قوالب الحياة، دون أن يحاول من جانبه أن يؤثر كما يتأثر، وأن ينتشر كما يتكون. فالنظر المثالي والنظر المادي كلاهما سواء في تصور الإنسان المجرد المعزول عن واقع الحياة وتياراتها المتعددة، وإن اختلفت الزاوية بين كل منهما حيث يبدأ المثالي من اعتبار الإنسان جوهراً نقياً صافياً لا يتأثر ولا يتطبع، ويبدأ المادي من اعتبار الإنسان مرآة تعكس الواقع المادي لا غير. ومثل هذا النظر وذاك، أحادي الاتجاه لأمر ذي

اتجاهات بالغة التعدد، فهو بذلك ساذج التقدير مسرف التعميم. ومهما يكن الثوب الذي يرتديه هذا النظر والصبغة التي يظهر فيها فهو طفولي قاصر، يقسر الفهم على المعنى الذي يريده. شأنه في ذلك شأن لغة الطفل تعبر عن أي شيء بأي شيء، وتطلق أي لفظ على أي معنى.

فالإنسان يتكون من عناصر كثيرة، يعود هو ـ لو وعى ـ إلى التأثير فيها. ودراسة طرق تكوّن الشخصية الإنسانية ووسائل تأثيرها لم تزل حتى الآن دراسة مبتدأة، لم يفرغ منها العلم بعد.

ومع استبعاد العنصر الاقتصادي، فإن العلم انتهى إلى أن الإنسان يتأثر في تكوين شخصيته بالفكر الذي يعتنقه والقيم التي يؤمن بها، كما يتأثر باللغة التي يعبّر بها عن نفسه.

فالمسلم لا يشرب الخمر لأن القرآن أمره باجتنابها. والمسيحي يشربها لأنه يعرف من الإنجيل أن المسيح حوّل الماء إلى خمر في عرس قانا، وأنه قال إن أعداءه يصفونه بأنه «أكول وشريب خمر»[1]، وهو ما يفيد أنه كان يشرب الخمر. والمسلم لا يأكل لحم الخنزير لأن القرآن يحرّمه بينما يأكله المسيحي لأن الإنجيل والقانون الكنسي لا يحرّمه. وهكذا يمتنع المصري المسلم عن أشياء يفعلها المصري المسيحي مع أنهما يعيشان في ظروف اقتصادية واحدة، وقد تكون الظروف الاقتصادية للمسلم أشد دفعاً له كي يشرب الخمر أو يأكل لحم الخنزير، ومع ذلك فهو يمتنع عنهما بحكم تأثير القيم التي يؤمن بها والتي قد تكون في بعض الأحوال ـ بل في كثير منها ـ أشد تأثيراً من الظروف الاقتصادية التي يعيش فيها.

---

(١) إنجيل متى: الإصحاح الحادي عشر: ١٨، لوقا ٧: ٣٤.

ومن جانب آخر، فإن للغة تأثيراً بعيد المدى على الشخصية، فإن اللغة التي تجعل الإنسان يقول «إن القطار فاتني» لا بدّ أن يكون لها تأثير على شخصيته يخالف التأثير الذي تحدثه لغة تجعله يقول «لم ألحق القطار». فاللغة الأولى تجعل الإنسان سلبياً يدركه القطار أو يفوته فلا فضل له في اللحاق ولا عذر في التخلف، واللغة الثانية تجعل من الإنسان إيجابياً هو الذي يدرك القطار وهو الذي يتخلف عنه، فإليه يعود الفضل في اللحاق وعليه يعود اللوم في التخلف.

❁ ❁ ❁

من هذين العنصرين: القيم واللغة، يمكن أن تستبين معالم الشخصية الإسلامية، وهي هذه الشخصية التي تقيم بناءها الاعتقادي والفكري على القيم الإسلامية والفكر الإسلامي، والتي تجعل من اللغة العربية لسانها الذي تعبّر به أو تجعل منها لغة مؤثرة في تعبيرها تأثيراً واضحاً ظاهراً.

ومن جماع ما سلف عن المنظور الاعتقادي، والمنظور الفكري للإسلام تتضح معالم الشخصية الإسلامية. فهي شخصية سلفية غير واقعية أشبه بالفسيفساء المزخرف من الظاهر منها بالبناء الثابت الدعائم. ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن الدين هو سبب هذا الطابع. فالدين على ما سلف ـ وبعد النبي ـ غلبت عليه الصيغة التاريخية تتكون من آثار البيئات المختلفة والمذاهب المضطربة والتفسيرات المتباينة والمعتقدات العامية والأساطير الشعبية.

لقد كان من أهم نتائج الفكر الديني للإسلام أن رسم صورة محددة للشخص المسلم، فأصبح من اللازم أن يوافق هذا الشخص بين طبيعته الفياضة وبين القوالب المرسومة. ولما لم يفلح توزعت

شخصيته بين الشخصية المعيارية يرسمها لنفسه ليظهر بها أمام الناس موافقاً القوالب المتعارف عليها والمعايير المحددة لها، وشخصية حقيقية تمثل طبيعته الحقة واتجاهاته الذاتية. وبين الشخصية المعيارية والشخصية الحقيقية تمزقت الشخصية الإسلامية فأصبح ظاهرها غير باطنها وقولها غير فعلها. وبهذا امتلأت المدن بالمساجد وحفلت بدور اللهو والمجون. وبدا الرجال في أسرهم أو في أعمالهم قاسين بلا بشاشة ولا تبسط وهم في روحاتهم ذوو تهتك وخلاعة. وأمسك الناس في أيديهم بالمسابح وهم يحتفظون في بيوتهم بالخمور. ودعا الداعي إلى الفضيلة والخلق الكريم وهو مثال للرذائل وسوء الخلق. وعاب الأفراد على غيرهم زللاً يسيراً وقعوا فيه بينما هم يقترفون كبائر الإثم.

هذا الفصام الشديد في الشخصية الإسلامية جاء كنتيجة طبيعية لحبس الروح في نص والعقل في أسلوب والمعنى في كلمة واحدة، وهو أثر حتمي لفهم الإنسان طبقاً لمعايير محددة ونماذج مُقَدَّرة من قبل، لا بقدر ما في طبيعته من سخاء وقدرة على النمو وميل إلى العطاء.

ذلك الفهم الخاطىء للإنسان بدأ بالقالب الشعري ثم استشرى منه إلى الفكر كله، حتى في أرقى حالاته. فهذا أبو تمام يمدح ابن الخليفة فلا يرسم شخصية واعية طلقة، وإنما يحدّد شخصية ذات معايير سالفة محددة من قبل تقوم على النماذج المعتبرة، فيقول:

إقدام عمرو، في سماحة حاتم

في حلم أحنف، في ذكاء إياس

وبعد ذلك يحدّد إخوان الصفا الرجل المثالي الكامل في أنه ينبغي «أن يكون فارسي النسب، عربي الدين، عراقي الآداب، عبراني المخبر، مسيحي المنهج، شامي النسك، يوناني العلم، هندي البصيرة، صوفي السيرة، ملكي الأخلاق، رباني الرأي، إلهي المعارف»[1]. فمن ذا الذي يملك كل هذه الصفات!؟ وماذا يفعل من يحس في قرارة نفسه أن ذاته ليست على هذه المعايير!؟ هل يقنع بأنه غير كامل ويرتضي النظرة الاجتماعية التي تترتّب على ذلك أم يحاول أن يظهر للناس طبقاً لهذه المعايير، على أن يدرك نفسه وطبيعتها في خلوته أو مع خلانه!؟

إن الشخصية المعيارية لم تظهر في الشعر وفي آراء إخوان الصفا فحسب، إنها سمة المجتمع كله نتيجة لعوامل متعددة. غير أن التعبير القولي ظهر عنها في الشعر وفي آراء إخوان الصفا، بينما التعبير الفعلي ظاهر في الشخصية الإسلامية وفي المجتمع الإسلامي في أي عهد من عهوده، منذ الدولة الأموية، وأيام بغداد الوقورة ولياليها العابثة، حتى وقتنا الحاضر. وقد ترتّب على ذلك أن صار المجتمع الإسلامي مجتمع الطلاء البرّاق والزخرفة القولية والثقافة اللفظية تخفي وراءها أبنية خربة وواقعاً غير متناسق واضطراباً في الفكر. وأصبح الإنسان في هذا المجتمع فسيفسائي الطابع له منظر وجيه وخلق جزافي، له لفظ رصين وفهم مبتسر، له قول ظريف وفعل ناب، له مظهر رشيق وخواء في الداخل. ذلك أن منع النمو من الظهور والضغط على الطبيعة من الخارج لا يتركها بالداخل في سلام وإنما يجعل منها مسخاً ـ كالخلية السرطانية ـ لا هدف لها ولا

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، تأليف دي بورفي، ص ٩٥.

رجاء منها ـ تتصرف في عشوائية ومبالغة ولا مبالاة، وبهذا لا يكون للداخل نسق مُوَحّد ولا انتظام مفهوم، كما لا يكون له اعتدال في العمل، بل مبالغة شديدة كما لو كان ردّ فعل مغالى فيه لكبت المجتمع للنمو وضغط المعايير على الطبيعة.

❀ ❀ ❀

جاء في حديث للنبي «تخلّقوا بأخلاق ربي إن ربي على صراط مستقيم» فلو أن الفهم الديني سار في طريق صائب لاختار للإنسان المسلم: التمثّل بالله لا التشبّه بأي إنسان. ومن هذا المدخل كان من الممكن أن توجد صيغة مثلى للجمع بين الله والإنسان، والتوفيق بين الضرورة الناتجة عن اختيار المثل والطلاقة اللازمة للتعبير الذاتي؛ حيث يكون الإنسان متفرّداً لأن الله يتميز بالتفرّد:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1].

ويكون حركياً «ديناميكياً» لأن الله حركية دائبة وصيرورة مستمرة:

﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾[2].

ويكون خلاقاً مبدعاً لأن الخلق والإبداع أهم صفات الله تعالى:

﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3]. ﴿يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾[4].

---

(١) سورة الشورى، الآية: ١١.

(٢) سورة الرحمن، الآية: ٢٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١١٧، سورة الأنعام، الآية: ١٠١.

(٤) سورة يونس، الآية: ٤.

﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1].

إنه لخطأ شديد في حق الإنسان أن يُطلب منه قتل طبيعته وخنق ذاته ليكون على شاكلة إنسان آخر وليظهر طبقاً لمعايير محدّدة. فأن يكون الإنسان في عدل عمر بن الخطاب وبلاغة علي ابن أبي طالب ودهاء عمرو بن العاص وشجاعة خالد بن الوليد أمر محبب، لو أن طبيعته أدّت به إلى ذلك حين طلاقتها. أما أن تُقْسَرَ الطبيعة على نهج مخالف لها وأن يضغط على النمو في اتجاه معين فهو أمر مناف للإنسانية، لأنه يمسخ الإنسان ولا يصل به إلى شيء: لا إلى طبيعته ولا إلى ما أريد أن يكون عليه. وليس من شك في أن أفضل الشخصيات شخصية لم تتكون قسراً على معايير محدّدة ولا ضغطاً في قوالب خاصة، وإنما نشأت في طلاقة ويسر لتكون الإنسان على ما هي حقيقته.

(١) سورة النحل، الآية: ٨.

القسم الثاني ـ سبيل الإصلاح

يمكن حصر الدعاوى التي تتردّد في العالم الإسلامي لإصلاحه، في اتجاهات ثلاثة:

اتجاه سياسي.

واتجاه وعظي.

واتجاه صوفي.

ومن ثم تعين مناقشة هذه الاتجاهات لبيان مدى فاعليتها في الإصلاح المنشود، وما إذا كانت فعالة في ذلك أم غير فعالة، وما الذي يمكن أن يجعل من رغبة الإصلاح حقيقة واقعة وخطة سليمة يمكن أن تنفذ.

❁ ❁ ❁

الاتجاه السياسي:

ظهرت في العالم الإسلامي دعاوى عدة، استهدفت الحكم مباشرة، باعتباره الوسيلة الفعالة للإصلاح الديني. وسواء قصدت هذه الدعاوى أم لم تقصد فإنها أخذت شكل التنظيمات الحزبية، فأصبحت تعد ـ أينما كانت ـ حزباً سياسياً يقوم على أسس دينية، ويعارض الأحزاب الأخرى بالدعوة إلى تطبيق أحكام الدين، معارضة

قد تتطرّف فتصف المعارضين بأنهم كافرون فاسقون...

وإذ كانت هذه الدعاوى قد اقتصرت على مجرد الدعوة إلى تطبيق أحكام الدين، دون أن تتبع روح العصر التي تستلزم تقديم صياغات للحكم قبل تطبيقه وبرامج مدروسة للنظام قبل إعماله، فإنها تخلفت عن العصرية والتجديد، وبدت في أثواب سلفيّة تتجمّد على ترديد حار للعودة إلى القديم وصرخات حادة لاعتبار القرآن دستور الحياة كلها.

وكان من الطبيعي ـ نتيجة التخلّف عن روح العصر ـ في الفهم والمنهاج ـ أن هذه الدعاوى لم تستطع أن تظهر على مسرح العمل بكل قوتها وكامل عناصرها، ومن ثم فقد تسرّبت إلى ما تحت الواقع المنظور للمجتمع لتكون أجهزة سرية. وعلى هذه الأجهزة، حُمّلت الأغراض الحقيقية ووضع عبء التنفيذ، مع ما في هذه الاتجاهات من خطر تحقيق أغراض واضحة بجهاز سري، وما يمكن أن يوجد من فصام بين التنظيم الظاهر والجهاز السرّي، وما يحتمل أن يحدث عند انفلات الجهاز السرّي عن الضبط والرقابة... وما إلى ذلك من محاذير.

❁ ❁ ❁

وفضلاً عن أن دعاوى الإصلاح ـ التي اقتصرت على الاتجاه السياسي أساساً ـ قد انتهت إلى السقوط في براثن الأجهزة السرية، فإن ثمة انتقادات توجه إلى هذه الدعاوى، منها:

أولاً ـ أنها لم تدرك الفارق بين الماضي والحاضر، ولم تتنبّه إلى ما أدّى إليه التطوّر المادي والتقدّم العلمي من ربط العالم كله برباط وثيق وجعله أقرب إلى الوحدة الواحدة، بحيث يصبح من

المتعذّر ـ بل ومن الوهم والخيال ـ أن تجري اتجاهات الإصلاح على مدار إقليمي دون أن تدخل في حسابها القوى الخارجية وردود الفعل المتوقعة من جانبها، وما يمكن أن تحدثه من أثر مجهض لأي إصلاح لا يضعها في تقديره قبل التصرّف.

ثانياً ـ ولم تلحظ أن مقوّمات الدولة ـ بالمفهوم العصري ـ وتبعاً لأحكام المنظمات الدولية ـ تختلف تماماً عن مقومات الدولة في العصور الوسطى ـ ففي هذه العصور كان الدين، لا القومية ولا الوطنية، هو الأساس في تكوين الدول وفي تحديد الولاء لها. أما في العصر الحديث فقد تغير ذلك وأصبح للدولة مقومات تختلف عن مقوماتها في العصور الوسطى، إذ أصبحت القومية أو الوطنية هي البديل عن الدين في استجماع الناس واستقطاب ولائهم. وحتى الدول التي يُنظر إليها على أنها تقوم على الدين، لا تقوم عليه على النحو الذي كان يحدث في العصور الوسطى، وإنما يحدث ذلك داخل إطار الحماس القومي وضمن مفاهيم القومية.

ثالثاً ـ وقد اكتفت بطلب الحكم دون أن تقدم تقويماً شاملاً للفكر الديني وتجديداً كاملاً لمفاهيمه وتحديداً تشريعياً لما ينبغي عليها أن تقوم به إذا ما انتهت إليها مقاليد الحكم. فمجرد الدعوة إلى أن يكون القرآن دستوراً للحياة لا يكفي أساساً للحكم ولا أساساً لتنظيم المجتمع. فعلى أي نحو سوف يكون نظام الحكم تبعاً لهذا الفهم: ملكياً أم جمهورياً؟ رئاسياً أم برلمانياً؟ تجري الانتخابات فيه على درجة واحدة أم على درجتين؟ له مجلس نيابي واحد أم مجلسان؟ مصرّح للكل فيه بالانتخاب أم أن الانتخاب مقصور على بعضه؟ سلطة المجالس النيابية فيه مطلقة أم مقيدة؟

وعلى أي نحو سوف يكون التنظيم الاجتماعي تبعاً لهذا الفهم: رأسمالياً: أي يتيح حرية التعامل الاقتصادي، أم اشتراكياً: يقوم بتوجيه النظام الاقتصادي لديه؟ وما حدود الحرية وما حدود التوجيه؟ وما دور الرأسمالي الوطني ودور الرأسمالي الأجنبي؟!

هذه كلها مسائل هامة ودقيقة، يتعين تحديدها تحديداً واضحاً للجميع قبل الاستيلاء على مقاليد الحكم. والادعاء بأن الحكم كفيل بحل هذه المسائل ارتجال يتنافى مع الروح العصرية والمنطق العلمي، فضلاً عما فيه من معنى خلق الفكرة أثناء التطبيق وإيجاد الصيغة من خلال الكلام، وهو أمر يؤدي - ضرورة - إلى الوقوع في أخطاء كثيرة غير محسوبة وغير متوقعة، تقوم بدورها بعرقلة المسيرة نظراً لابتناء النتائج عليها ولصعوبة الانفلات عنها والتحلّل مما تحدثه من التزام.

ومن جانب آخر، فلقد كان القرآن دستوراً لعمر بن الخطاب كما كان دستوراً لمعاوية بن أبي سفيان، استند إليه العادلون وتعلّل به الطغاة... فهل من السائغ - في العصر الحديث - ومع دعاوى الإصلاح والتجديد - أن يُترك الأمر غامضاً مبهماً فلا يُعرف أسلوب الحكم ونظامه إلاّ بعد أن يكون الأمر قد انفلت فلم يعد من الممكن إصلاحه أو تقويمه؟!

رابعاً - وهي تردّد - شعاراً لها - آيات قرآنية، لا تفيد الواقع بقدر ما تعمل على تهييج العامة ووصم الخصوم، فالآيات:

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[1].

(1) سورة المائدة، الآية: ٤٤.

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1].

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُولَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[2].

نزلت بمناسبة امتناع اليهود في المدينة عن تطبيق حد الزنا كما ورد في التوراة[3]. ولذلك فإن المنهج الصحيح في التفسير ـ الذي يربط الآية بأسباب نزولها ويفسّرها على خلفية الحادث الذي نزلت فيه ـ يرى أن هذه الآيات مخصصة بحادث امتناع يهود المدينة عن تطبيق ما قضت به التوراة من حد الزنا. فإذا لم تخصص على هذا النحو، فإنها كما يرى أغلب المفسّرين ـ لا تنطبق على المسلمين، وإنما هي تتعلّق بعدم تطبيق أهل الكتاب ما جاء في كتبهم. وهم يعلّلون ذلك بسبب النزول، وبنصّ الآية التي جاءت في سياق الآيات المذكورة:

﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ﴾[4].

وبأن المسلم لا يوصف بالكفر أبداً حتى ولو لم ينفذ حكماً دينياً.

وحتى على افتراض أن هذه الآيات تتعلّق بالمسلم؛ فما هو حكم اللّه الذي يؤدي عدم إعماله إلى أن يصبح الشخص كافراً ظالماً فاسقاً؟! لقد سلف بيان الحدود العَقابية، وأنها ـ فيما لا خلاف عليه ـ أربعة حدود: حد الزنا (وهو الجلد للمُحصن وغير المحصن بشرط إثبات الزنا بأربعة شهود عُدول يرون الفعل رأي العين بحيث لا يمر الخيط بين الرجل والأنثى)، وحد القذف (وهو

---

(1) سورة المائدة، الآية: ٤٥.

(2) سورة المائدة، الآية: ٤٧.

(3) تفسير القرطبي، ص ٢١٨٥ وما بعدها.

(4) سورة المائدة، الآية: ٤٧.

مقصور على قذف المحصنات)، وحد السرقة (وشرطه ألا توجد شبهة في الملك وأن يكون المسروق في حرز، وأضاف البعض اشتراط العود حتى يصدق على الشخص وصف السارق: أي المكرر لفعل السرقة) وحد قطاع الطرق. ـ فهل تطبيق هذه الحدود الأربعة مما يقتضي تغيير النظام الحكومي كله أو الاستيلاء على مقاليد السلطة؟ وهل لا يعتبر عدم تضمينها النظام التشريعي القائم حقاً لولي الأمر في أن يقف تطبيق الحد إذا رأى مصلحة في ذلك (كما فعل عمر بن الخطاب عندما وقف حد السرقة في عام المجاعة)، وأن يستبدل بالحد تعزيراً يقدره هو ـ على حسب كل حالة ـ ويعزّر به المذنب، بحيث تعتبر نصوص قوانين العقوبات ـ التي تخالف الحدود فيما يتعين إعمالها فيه ـ تعزيرات قدّرها ولي الأمر في نطاق حقه الشرعي؟!

إن القواعد التشريعية في جميع البلاد الإسلامية ـ مدنية كانت أم جنائية ـ مما لا يخرج عن أحكام التشريع القرآني إلاّ في تقرير الفوائد على الديون، وفي الحدود الأربعة المشار إليها. وتقرير الفوائد على الديون مما يمكن علاجه بتشريع عصري يحدد معنى الربا، ومتى تكون الفائدة استغلالاً للحاجة ومتى تكون مشاركة في الربح. أما الخلاف في الحدود الأربعة فمما يمكن إدخاله في باب التعزير المسموح به لولي الأمر، ما دامت الظروف تحول دون وجود الواقع الذي يسمح بتطبيقها على نحو ما نصّ عليه.

الاتجاه الوعظي:

يملأ الوعظ أسماع الناس ليل نهار، ويقتحم عليهم كل خلوة حين تنشره أجهزة الإعلام والإذاعة، وحين يُنْصَّب كل دعيّ من

نفسه وصياً على غيره فيدعوه إلى اتباع سبيل الرشد الذي غالباً ما يكون هو قد تنكبه. ومع هذا الانتشار المستمر والتكرار الدائم، فإن الوعظ عاطل من أي أثر حقيقي في الإصلاح. ويعود ذلك إلى أسباب عدة، منها أن النفس الإنسانية تمج النصيحة وترفضها، خاصة إذا فرضت عليها بصورة مستمرة. وأن الوعظ غالباً ما يصدر عن غير صدق ومن غير صادق، وبهذا يفقد تأثيره الروحي. وإنه في كثير من الأحوال لا يعالج النفس ككل وإنما يعالج جزءاً من فعالها، فهو بذلك يجزىء ما لا يتجزأ ويُبَعّض ما هو كلٌ بطبيعته. ولهذا فهو يشبه من يدين على تصرّف دون أن يعرف الظروف التي حدث فيها التصرّف والحالة التي اقتضته، ومن ثم اتخذ الوعظ صورة الديّان واتّشح بأقوال الوعيد والترهيب والتخويف، الأمر الذي يبعد بالطبيعة الإنسانية عن موضوع الوعظ، وهو الدين والإيمان، طالما أنه ـ على ما يكثر به الوعظ ـ لا يقدم إلاّ العذاب.

إن الوعظ ضرورة ضمن دعوة متكاملة تعالج الإنسان ككل، وترعى فيه إنسانيته، كما تلحظ ذاتيته الخاصة. وهو ـ في هذا النطاق ـ لا يقوم على ألفاظ جوفاء ولا على معانٍ خاوية، وإنما يعمل صادقاً على تغيير ظروف الشخص الذي يدعوه إلى إصلاح نفسه. فثم أخطاء لا بدّ أن تقع وأن تتكرر ما دامت الظروف تسمح ـ وقد تستلزم ـ وقوعها وتكرارها. فلا يمكن مثلاً تنبيه المراهق إلى خطر الانسياق إلى التفريغ الذاتي للجنس دون أن يتصل ذلك بتغيير ظروفه بحيث لا يأكل طعاماً متخماً ولا يجلس وحيداً ولا يبقى دون حركة ولا ينشغل بأعمال تستنفد طاقاته الزائدة. إن وعظ المراهق بخطورة التفريغ الذاتي للجنس ومجانبة ذلك لأحكام الدين دون تغيير ظروف حياته ـ على ما سلف ـ لن يمنعه من أن يفعل ما يفعل، ولكنه

سوف يثقل نفسه بعقد الذنب ويمزق روحه بإحساس الخطيئة، وبهذا يؤتي الوعظ نتيجة عكسية حين يحطم الشخص أو حين يدفعه للخروج كلية من حظيرته وأن يصم أذنيه عما يسمع.

الاتجاه الصوفي:

لا يوجد اتجاه أثار ـ وما يزال يثير ـ الجدل، مثل الاتجاه الصوفي.

فالصوفي في كل دين ـ ولو كان ديناً اجتماعياً ـ يستشعر الروابط الحقيقية بينه وبين الكون كله، ويلحظ التشابك الخفي للعلاقات، ويدرك المعاني الأصيلة للأحداث. ويؤدي هذا الامتياز في الشعور والملاحظة والإدراك إلى أن يهبه حدة في الحكم واعتداداً في تقدير ذاته، يبدو على شكل ثقة متزايدة بالنفس وإحساس قوي بأهميتها. وبهذا الإحساس وتلك الثقة يمتلىء الصوفي بطاقة عالية جداً لا يَسْتَفْرِغُها الواقع ولا تستنفدها أحداث الحياة ولا يستقطبها أي نص ديني، ومن ثم فإنها تمتد إلى ما وراء الواقع وما بعد الحياة وما في باطن النص الديني من معان... وبهذا تحدث المفارقة بين الصوفي وغيره. فالصوفي ـ في أغلب الأحوال ـ يكاد يتميز بالاغتراب عن الواقع والنأي عن الأحداث وعدم الالتزام بظاهر النص الديني. وحتى لا يُتهم الصوفي في عقيدته، فإن الاتجاهات الصوفية تتبع ـ في أغلب الأحوال كذلك ـ أسلوباً خاصاً بها، هو أسلوب التغريب في الفعل والترميز في القول، حتى تحتفظ بأفكارها وقفاً على اتباعها، ولكي لا يدرك العامة مفاهيمهم التي تعلو على المستوى العادي.

لهذا لا تصلح الاتجاهات الصوفية كدعاوى لإصلاح

المجتمعات، طالما كان من طبيعتها الغريب في الفعل والرمز في القول والبعد عن المساهمة الفعالة في أحداث الحياة... وليس ما يقع منها عكس ذلك ـ إن حدث ـ إلاّ استثناء لا قياس عليه ولا حكم له.

إن الاتجاه الصوفي هو اتجاه النجاة الفردية والأسلوب الذاتي في استشعار الكون والامتلاء به. وهو بذلك ينمّي من الدين مجالاً واحداً: هو الحالة الذاتية، دون أن يعنى كثيراً بالمجال الآخر: وهو الترابط الاجتماعي. فالدين في أصله دعوة إلى النجاة الفردية وإلى الإدراك الذاتي لعلاقة الإنسان بالكون ومكانه منه. غير أن الدين يفترق عن الاتجاه الصوفي في أنه يظهر من خلال الوعي الاجتماعي للرسول، ومن ثم يصبح ـ بالشعائر والتمثّل بالرسول وبتطبيق شريعته ـ بنية اجتماعية، سداها حالة الفرد مع ذاته ولُحمتها تصرّف كل فرد مع غيره. فإذا ما أريد بيان وجه التفرقة بين الدين والتصوف في عبارة موجزة قيل إن الدين يتضمن أصول البنية الاجتماعية وأن التصوف يقدم أساس الحالة الذاتية. وإلى أن توجد الصيغة المثلى للملاءمة بين الحالة الذاتية والبنية الاجتماعية، تلك التي تقدم مَوْضَعَة للإدراك الصوفي وتَفْريداً للبناء الاجتماعي، فإن الاتجاه الصوفي سوف يظل اتجاه المواجيد الذاتية والكشوف الخاصة والذوق المتعالي والنجاة الفردية.

وثم ما يصم الاتجاه الصوفي ـ حتى في وضعه هذا ـ بالخلل والقصور. فالنجاة الفردية ـ في أرقى حالاتها ـ جهد ذاتي خلاّق يسعى بالإنسان إلى أن يعيد خلق ذاته على نحو سام. ولا يمكن أن يحدث ذلك إلاّ من خلال الرفض الواعي للنماذج الشخصية الثابتة والقواعد الاجتماعية المتحجرة، بحيث يبدأ الإنسان ـ بعد هذا

الرفض ـ في ابتداع ذاتية فردية، لا تتجمّد على النماذج الثابتة ولا تتبدّد في التحجّر الاجتماعي. ذلك هو الأصل في النجاة الفردية، ومع هذا فإن الاتجاه الصوفي ـ وهو يستهدف هذه النجاة أساساً ـ يقع في مناقضة تبعده عنه، فلا يبقى منه إلاّ ملامح النجاة وادعاءاتها دون حقيقتها. فلقد أدّى تطوّر نظام التصوف إلى أن أصبحت له فِرَقٌ وشِيَعٌ وطُرق، لكل منها أسلوبها الخاص في العمل، غير أنه يجمعها جميعاً نظام تدريجي لا يقف على قمته الأعلم والأرقى بل الأقدم فقط. فنظام الطرق الصوفية إذن نظام رياسي متحكم، تعمل الرياسة فيه على صب ذوات المريدين في قالبها الخاص، بدعوى أن القدم في الطريق دليل على الوصول وأن المشيخة هي وحدها علامة التقوى. وإذ كان من المحتمل، بل من الراجح، أن يكون من بين المريدين من يفوق الأستاذ في القدرات العقلية والملكات النفسية والطاقات الروحية، فإن طرائق الصوفية تصبح نظماً مقلوبة، يقف على قمتها الأدنى لكي يكبت قدرات وملكات وطاقات أعلى منه.

الإصلاح الفعّال

لقد فشلت كل دعاوى الإصلاح فيما أرادته لأنها تخلّفت عن روح العصر وأسلوبه. فهي دعاوى عفوية لا تنظيم فيها، أو إقليمية تعنى بمناطق من العالم محددة، أو جزئية تهتم بشأن واحد من شؤون الحياة وبأمر واحد من أمور الإنسان. في حين أن الإصلاح الحقيقي لا يمكن أن يوجد إلاّ من خلال رؤية نفاذة شاملة واعية: تعرف مواقع خطاها وتحسب كل مسار لها، وترى في العالم كله ميداناً لنشاطها، وتنظر للحياة نظرة شاملة كما تنظر للإنسان نظرة كلية.

فلئن ساغ في العصور السابقة أن يحدث الإصلاح كرد فعل لمظالم قائمة أو أوضاع خاطئة فإنه لم يعد من السائغ في العصر الحديث ـ ولا الممكن ـ أن يقع الإصلاح بصورة عفوية وكمجرد رد فعل لا تدبير فيه ولا تنظيم له. إن الحضارة القائمة في العالم اليوم مما يمكن أن يوصف في كلمة واحدة بالتنظيم، إنها حضارة التنظيم والترتيب والتدبير، ولا يمكن أن يُقابل التنظيم بالعفوية والترتيب بالتواكل والتدبير باللامبالاة. إن الأخطاء الموجودة في هذه الحضارة أخطاء كامنة ضمن نسيجها ذاته، ومن ثم تعين أن يتولى الإصلاح حلّ النسيج كله، بنفس الدّقة والعناية التي نُسج بها، بل وبدقة أكثر وعناية فائقة تقتضيها الضرورة اللازمة لعزل الخيوط الضعيفة من

النسيج والرسوم الباهتة منه دون إتلافه كلية ومع استمرار النسيج في أداء وظيفته. فليس من الممكن أن تقف الحضارة كلها وأن يهمد العمل جميعه حتى يمكن القيام بالإصلاح. إن الإصلاح لا بدّ أن يجري والحياة جارية، بحيث تتصحح الحركة خلال الحركة وتنتظم الخطوات أثناء السير.

ولئن جاز في العصور السابقة أن يعنى الإصلاح بإقليم معين أو بمنطقة دون غيرها، فإن ذلك لم يعد جائزاً في العصر الحديث الذي أصبح العالم كله فيه وحدة واحدة، يتداعى كل مكان بما يحدث في غيره، وتتأثر كل منطقة بما يقع في أي منطقة أخرى.

لقد نجح من دعاوى الإصلاح ـ فيما سلف ـ ما كان منها ـ حتى في العصور الموغلة في القدم ـ عالمي الاتجاه إنساني النزعة، لا يقتصر على مكان واحد ولا يقف عند قوم دون قوم. وإنه لأوجب للإصلاح في العصر الحالي أن يسلك هذا المسلك، لأن وسائل المواصلات وسبل الإعلام جمعت أماكن العالم في مكان واحد وركزت أزمنتها في تاريخ واحد.

ولئن وجدت في العصور السابقة دعاوى للإصلاح تهتم بشأن واحد من شؤون الحياة أو تدعي أمراً واحداً من أمور الإنسان فلقد كان السبب في ذلك أن العلم كان قاصراً وأن الإنسان كان غير بعيد البصيرة. ومن ثم نظر إلى المسائل في تفاصل وعالج شؤون الحياة في تجزيء لها. أما في العصر الحالي، وبعد أن أدّى ارتقاء العلم إلى ترابط أجزائه كما أدى رقي الإنسان إلى امتداد بصيرته فإن المسائل تبدو ـ فيما يتعلق بالإنسان وبالحياة ـ كما لو كانت أواني مستطرقة يؤدي امتلاء إحداها أو فراغها إلى التأثير في الأخريات.

فالسياسة تؤثر في الاقتصاد، والاقتصاد يؤثر في الاجتماع، والاجتماع يؤثر في الدين، والدين يؤثر في الفكر، والفكر يؤثر في السياسة... وهكذا يمكن تغيير المنظومة مرات ومرات بحيث يكون كل عنصر منها متأثراً بغيره ومؤثراً فيه. كأن يقال إن الفكر مؤثر في الاقتصاد، والاقتصاد مؤثر في الدين، والدين مؤثر في السياسة، والسياسة مؤثرة في الفكر، والفكر مؤثر في الاقتصاد... إلى آخر ذلك.

❂ ❂ ❂

إن أي إصلاح في العالم الإسلامي ـ لكي يكون إصلاحاً فعّالاً ـ يتعين عليه أن يتجاوز الإقليمية في الفهم والمحلية في المنهاج، ليكون عالمي النظرة علمي المنهاج، فيتحقق له بذلك التكامل والشمول ـ بهذا يمكنه أن يتوافر على دراسة كل من الحياة والإنسان بالمناهج العلمية الدقيقة وبالأسلوب العصري الجاد، فيحسن تقويم عقله وتقدير قواه وتحديد ممكناته.

إن مكونات العقل ومقومات الشخصية وتركيبات اللغة ليست كائنات جامدة غير قابلة للتغيير والتبديل، وإنما هي مجموعات من التفاعلات الحية يمكن التأثير فيها تأثيراً موجهاً مقصوداً لو درست باهتمام وبقصد استبانة نقاط الضعف فيها ومداخل التأثير.

وذلك كله مما لا يمكن أن يحدث إلاّ بدراسة كل فروع العلوم المعاصرة وامتصاص الحضارة العالمية كلها، ثم هضم ذلك جميعه في عقول واعية به قادرة على العطاء الجديد الذي يلائم روح العصر ويُعنى ـ أساساً ـ بالإنسان والإنسانية.

❂ ❂ ❂

وهكذا فإن دراسة العقل الإسلامي تحيل بدورها إلى دراسة

العقل الغربي: بأفكاره التي أصبحت فكراً للعالم كله، ومناهجه التي غدت مناهج العلم السليم، وحضارته التي صارت قبلة الإنسان في كل مكان.

فمن مقارنة العقل الإسلامي بالعقل الغربي يمكن أن يخطو الأول أولى خطواته نحو الانفتاح إلى العالمية، وتثبيت خطاه في الطريق الذي يرجى أن يصبح فيه مؤثراً لا متأثراً، فاعلاً لا منفعلاً، قائداً لا مَقوداً، بحيث يكون بعد ذلك خالقاً للفكر منتجاً للحضارة باعثاً للإنسان.

وإن دراسة العقل العربي لهي موضوع القسم التالي.

الجزء الثاني
حصاد العقل الغربي

القسم الأول ـ حصاد العقل

لم يتكون العقل الغربي من المسيحية فقط، وإنما تكّون من عناصر أخرى أثّرت في المسيحية وتأثرت بها. فمن قبل المسيحية يوجد العقل الإغريقي، والتنظيم الروماني بشقيّه: القانوني والعسكري، والاتجاه الوثني. ومع المسيحية ـ وبها ـ وُجدت أفكار العدالة العبرية، ثم نشأت أفكار من المسيحية ذاتها أثّرت على نظم الحكم وحياة الناس، ثم جاء عصر الاستنارة بما حمله من روح وثّابة كانت نتاج الماضي وبشير المستقبل، وفيه ظهرت المثالية الألمانية والاشتراكية الفرنسية والاقتصاد السياسي الإنجليزي، ومن مجموع هذه العناصر تكوّن العقل الغربي المعاصر.

العقل الإغريقي:

عُرف العقل الإغريقي بالجرأة في البحث، والقدرة على تنظيم ما يبحث تنظيماً وافياً. وقد ذكرت في تعليل ذلك أسباب عدة، غير أن أدناها إلى الصواب أن العقل الإغريقي بدأ في أيونيا بالقرب من ساحل آسيا الغربي حيث انتهت إليه الحضارة الإيجية (في كريت) وكان قريباً من الحضارة الفينيقية (في أرض الشام) والحضارة المصرية، ومن هذه الحضارات جميعاً التقط المعارف العلمية والنظريات الكونية، ثم عمل العقل الطُّلَعَة على أن يستقل بصياغة

خاصة به لهذه النظرات وتلك المعارف. وربما ساعد على ذلك أنه - بحكم ظروف الحال وطبيعة المعارف والنظرات في هذا العصر - لم يأخذ منها إلاّ ظواهر قاصرة ونتفاً متناثرة، لم يقنع بها ولم يركن إليها، وإنما اتخذ منها بدايات لصياغات وتكوينات خاصة به، أصبحت فيما بعد طابعاً مميزاً له وطابعاً لكافة الأفكار التي تلته.

وإذ كان الإغريق جماعات حديثة التكوين - بالنسبة إلى الأمم والحضارات التي كانت معاصرة لها - فقد خلت عقولهم من اللاهوت الديني كما خلت جماعتهم من الكهانة الدينية. وحرّر هذا العامل خيالهم الديني من القيود فأخرج للعالم أساطير دينية موفورة ومجموعة كبيرة من الآلهة. فكان كل شيء وكل قوة في الأرض أو السماء، وكل نعمة أو نقمة، وكل صفة من الصفات الإنسانية - ولو كانت رذيلة - تُجَسّد إلهاً على صورة بشرية. وبدّد العقل المجترىء كل فارق بين اللّه والإنسان فلم ير إلهاً وإنما رأى إنساناً مؤلّهاً. ففي المفهوم الإغريقي لم يكن ثمة فارق بين اللّه والإنسان على نحو الفارق الذي يقوم عليه العقل المعاصر، وبذا لم يكن كثير من آلهتهم يقل آدمية عن القديسين والأولياء - في العصر الحديث - إلاّ من حيث مولدهم، وكانوا - إلى ذلك - قريبين من عُبّادِهم قرب هؤلاء إلى الناس.

لقد قام العقل الإغريقي - من حيث النظر الكوني - على أن الإنسان هو كل شيء. وإذا صيغ ذلك الفهم صياغة دينية، جاز القول بأن الإغريق رأوا في الإنسان «سيد الخلق» وعبدوه كإله بدلاً من اللّه.

ومن هذا التقديس الشديد للإنسان عرف الإغريق حكم

القانون بدلاً من حكم الناس. ففضلاً عن عدم وجود تقاليد راسخة تكون أفضليات تخوّل للبعض حكم الآخرين، نزع العقل الإغريقي إلى أن تقدير الإنسان إلى الحد الذي يُساوى فيه بالله ويُعْبَد من دونه لا يدع فرصة لترك الحكم في يد بعض الناس دون جموعهم. ومن هنا وجد في أثينا ـ للمرة الأولى في التاريخ ـ حكم القانون لا حكم الناس. وبالتالي وجدت الفكرة التي تبيح لكل أن يختار نظام الحكم الذي يرتضيه.

غير أن اتجاه الحرية هذا لم يجر على أفق إنساني ولم يشمل كافة قطاعات الحياة، وإنما قصره الإغريق على أنفسهم دون غيرهم من باقي الشعوب، وحدّوه على النظر العقلي دون الواقع العملي.

فلقد رأى الإغريق أن كل من عداهم برابرة، ومن ثم اقتصر نظام الحكم لديهم على دولة المدينة، بحدود أثينا القديمة، حيث يعيشون؛ واقتصرت الحرية السياسية على مواطن هذه الدولة، فأصبح المدلول السياسي في تقديرهم ذا حدّين: حد يعني الحرية لهم، وحد يعني العبودية لغيرهم.

ومن جانب آخر، فقد حدّوا الحرية بحدود النظر العقلي ولم ينتشروا بها إلى العمل في الواقع، فكان الجدل الكلامي هو طابعهم الأساسي، وكانوا ينظرون بعين الاحتقار إلى العمل اليدوي ولا يؤدون منه إلاّ القليل الذي لا بدّ لهم من أدائه.

❁ ❁ ❁

إن من أهم الأسباب التي جعلت العقل الإغريقي ذا خطر في التاريخ وتأثير على العقل الغربي أنه كان أول من اعترف بالخضوع لحكم القانون والحق في البحث الفلسفي وفي اختيار الحكم الذي

يرتضيه. وإن ما أساء إلى الإنسانية وإلى التقدم العلمي أن هذا العقل لم يكن ذا نزعة إنسانية شاملة، كما لم يكن ذا ميل طبيعي للتجربة العملية ومعايشة الواقع.

ومن تأثيره، أصبح العقل حراً في البحث مجترءاً على مواضيع لا ينبغي له - بالمفاهيم التقليدية - أن يتناولها بالبحث، أو حتى يجرؤ على الاقتراب منها. غير أنه أحدث فصاماً في العقل الغربي الذي أصبح يقصر الحرية على نفسه دون الآخرين، ويرى أن أوروبا (وأمريكا من بعد) مدينته في العصر الحديث - هي وحدها الجديرة بهذه الحرية دون غيرها من البلاد. هذا فضلاً عما أحدثه هذا العقل من تأخير النهضة حتى جاء عهد الاستنارة بمنهج آخر للبحث، يختلف عن المنهج الجدلي البحت، ويقوم على التجربة والملاحظة، فقامت بذلك نهضة عظيمة.

التنظيم الروماني:

لظروف تاريخية متعددة - ليس البحث مجالاً لها - أصبحت للرومان كفاية عالية في الأسلوب العسكري وفي الفن القانوني. فكما أن الإغريق عرفوا بالحرية، عرف الرومان بالنظام فكان أخص خصائصهم. وبهذه الروح نُظِّمت الدولة في الداخل تنظيماً دقيقاً بالشرائع والقوانين ونظِّمت لمواجهة الخارج تنظيماً عسكرياً صارماً بالكتائب والفرق.

وقد أدّى هذا النظام، الذي لا بدّ أن كان نابعاً من روح المواطنين، إلى تعلّقهم بالدولة - وقد كانت دولة المدينة أيضاً - فاعتزوا جداً بالانتماء إليها كما دقّقوا كثيراً في قبول أي عضو فيها. وإذ كان الروماني يرى أن الآلهة أرواح رهيبة فقد تجسّدت العبادة

لديه في الدولة، ثم كوّنت هذه العبادة مراسمها، فنشأ بها ضمير يقوم على الولاء للدولة فيقدر حق المواطنة تقديراً شديداً، ويسلم بأن من حق حكومته أن تتثبت من أخلاقه كما تتثبت من إيراده، ويوزن قدر الفرد بما يؤديه للدولة من خدمات لا بقيمته في ذاته، ولا يؤمن بالفردية ولا بالعبقرية.

لقد كانت الجماعة روح الدولة الرومانية، كما كان التنظيم عصبها. وبالحماسة للدولة والتنظيم العالي الكفاية سادت روما العالم القديم وأقامت فيها زمناً طويلاً ما يسمى بالسلام الروماني (Paix Romain)، ثم خلّفت للعالم كله قانوناً على درجة عالية من التنظيم والصلاح، وتركت في العقل الغربي أثراً شديداً لعبادة الدولة والاعتزاز بالمواطنية، كما تركت فيه نفس الأساليب العسكرية القديمة، وغايتها. ومن يدرس حياة نابليون بونابرت ـ وهو أستاذ لكثير من الحكام المعاصرين وذو أثر كبير على التاريخ الحديث ـ يجد أنه قد صاغ نفسه ليكون على نمط يوليوس قيصر، وأنه حفظ أغراضه العسكرية عن ظهر قلب ليردّدها فيما بعد، وأنه قد كان مثله تماماً قائداً ماهراً وحاكماً ممتازاً.

لقد أورثت روما للعقل الغربي شرائعها، وتنظيماتها العسكرية وتقاليدها الإدارية، كما أورثته أهدافها العامة وعلى الأخص منها فكرة الدولة العالمية.

الاتجاه الوثني:

كان لتأخر شعوب الغرب في مدارج الحضارة عن شعوب الشرق أن ألقت اهتمامها إلى ما أمامها من مواد، بدلاً من البحث عما وراءها في محاولة للتوصل إلى نظرية كونية عامة.

لقد بحث الإغريق في المسائل الكونية وحاولوا التوصل إلى سبب واحد وُجدت منه الأشياء جميعاً، غير أن أساطيرهم ـ وهي البديل للفكر الديني ـ خلت تماماً من أي بيان عن ذكر العالم. وبذا اقتصر البحث على مجموعة من الناس تعمل على بيان المادة التي خلقت منها الأشياء دون أن توجد سبباً لهذا الخلق أو تربط بين هذا السبب ـ إن وجد ـ وحياة كل فرد من الأفراد.

وهكذا لم يكن الدين عند الإغريق ـ وهم أول شعوب الغرب حضارة ـ يقوم على الإقرار بعقيدة أو عقائد معينة، بل كان قوامه الاشتراك في الطقوس الرسمية ـ التي هي مظهر الروح الاجتماعية وسبب الربط بين الجماعات ـ على أن يكون الفرد وشأنه فيما يعتقد.

وقد ساعدت الطبيعة في أوروبا على شد البصر إلى المادة دون أن يمتد إلى ما وراءها من غيب. فمثل هذا الانفساح في النظر من عمل عقل أمِنَ إلى الطبيعة وفرغ من حاجات معيشته واستقرت به حياته. إنه من عمل العقل الشرقي الذي يحيا في طبيعة صافية سخية لا تغدر به ولا تتقلب، بل تعطيه ما يحتاج إليه في معيشته وما يزيد على ذلك، فتترك له من حياته فراغاً يبحث فيه عن صلته بالكون، فتمتد بصيرته إلى ما وراء حدود المادة.

هذا الاتجاه المستغرق في النظر إلى ما أمامه يصبح مع التكرار طابعاً تعمل البيئة الاجتماعية على توريثه للأجيال المستمرة: وهو ما حدث بالنسبة للإنسان الغربي. غير أن الطابع الذي يعتبر نقيصة عند الضعف والوهن يصبح ميزة في حال القوة والعرامة. فعندما اشتدت الروح الغربية ـ بعد عصر الاستنارة ـ ظهر الاتجاه الوثني واضحاً في البحث المجترىء وراء الديانة وسلطة الكنيسة،

كما ظهر كذلك في الميل الشديد إلى الإنسان ذاته والاستمتاع بملاذ الحياة. غير أن ذلك كان مجرد بداية، ثم لم تلبث الروح المتوثبة بعدها أن استغلت الاتجاه فيما يفيدها فالتفتت إلى ما هو أمامها من مواد، وإلى ما هو أمامها فحسب، وبذلك استغرق الواقع نشاطها فعمدت إلى تغييره بدلاً من أن تتشتّت فيما وراء هذا الواقع من مستقبل غيبي.

العدالة العبرية:

على الرغم من أن بولس (الرسول) قد ألحّ على أن شريعة موسى قد نُقِضَتْ بظهور المسيح وواقعة الصلب، فإن التراث العبري دخل في صميم المسيحية عندما ضُمت التوراة إلى الإنجيل فسمّي الأول بالعهد القديم وسمّي الثاني بالعهد الجديد، إشارة إلى أنه بالمسيح يبدأ عهد آخر. وأدّت دراسة العهد القديم، للتدليل منه على رسالة المسيح، إلى دراسة أفكاره وشريعته، وبهذا ورث التقليد المسيحي ـ من هذا العهد ـ أفكار العبرانيين عن وجود إله واحد، أعطى الإنسان ـ عن طريق الوحي السماوي ـ شريعة أبان له فيها جميع واجباته. فما أوصت به الشريعة خير وما نهت عنه شر، والخير والشر مجازى عنهما إن بالجنة وإنْ بالنار.

بهذا استقل المبدأ الأخلاقي عن الإنسان وأصبح ـ تقريره وتقديره ـ يكمن في أمر علوي، يرى هذا الفكر أنه لا يمكن الوصول إليه إلاّ عن طريق القرابين والطقوس. ثم غلبت الوسائل فيه الغاية، فأصبحت القرابين والطقوس هي وحدها المعيار الحقيقي لأخلاقيات الناس. ومؤدى ذلك أن يتوارى الضمير أمام الظواهر وأن تختفي المبادأة الذاتية أمام المراسم المقرّرة.

المسيحية

إذا استبعدت تعاليم المسيح الجوهرية عن الحياة الروحية والمحبة الكلية وغلبة الروح على الشكل، فإن تحديد «رسالة المسيح» تحديداً دقيقاً يصبح مسألة تفسير يتناوله كل إنسان على ضوء مُثله وقيمه، أكثر مما يعتبر مسألة بحث تاريخي.

لقد صرّح المسيح أكثر من مرة أن رسالته محدودة بقومه، وأنه لم يرسل إلاّ لهداية خِراف بني إسرائيل الضالة[١]. وليس إلاّ قبل واقعة الصلب بقليل أن جاء في الأناجيل على لسان المسيح أنه حيثما «يكرّز» (يبشّر) بالإنجيل في كل العالم تُذكر واقعة المرأة التي سكبت الطيب على قدميه[٢]، وهي دعوة تتسع بالتبشير لكل العالم ـ حيث يوجد الإسرائيليون ـ لا إلى كل الأمم. وبعد واقعة الصلب، جاء في الإنجيل أن المسيح طلب من تلاميذه أن يتلمذوا جميع الأمم، وبهذا اتخذت الدعوة المسيحية سبيلها إلى غير اليهود داعية الأمم كلها إلى الانضواء تحت لوائها وإلى أن تدخل مملكة المسيح، وكان هذا على دعوة بولس (الرسول) الذي سُمّي ـ لذلك ـ رسول الأمم.

❀ ❀ ❀

---

(١) متى ١٠: ٥، ١٥: ٣٤.

(٢) متى ٢٦: ١٣، مرقس ١٤: ٩.

وطوال فترة التبشير، لم ينتقد المسيح الشريعة الموسوية، وإنما انتقد العاملين عليها من الكهنة (الكتبة) والعاملين بها من الشعب.

وما من فرصة سنحت له إلاّ دعا إلى إعمال الشريعة وتقديرها. وجاء في قول له «إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس»[1] كما جاء في قول آخر أنه ما جاء لنقض الشريعة (الناموس) بل ليحققها[2] (وإن وردت الكلمة الأخيرة في الترجمة العربية على أنها «ليكمل» كما جاءت في الترجمات الإنجليزية والفرنسية واليونانية بلفظ قد يفيد هذا المعنى كما يفيد معنى التحقيق والإعمال والتطبيق).

فرسالة السيد المسيح إذاً، كانت إحياء الروح الإنساني لا نقض الشريعة الموسوية. كما كانت إقناع الإسرائيليين بأن الله ليس لهم دون الآخرين، وأن اختياره لهم كان اختيار التكليف بالعمل الصالح لا التشريف بأنهم أبناء إبراهيم. ومع هذه البساطة والوضوح اللذين اتسمت بهما الرسالة ـ واللذين كان من الممكن أن تصبح بهما دفعاً مستمراً للإنسان وحياة واعية له ورفضاً دائباً للكهانة ـ وقع حدثان هامّان حوّلا الرسالة الطلقة إلى نصوص جامدة، والدعوة الرافضة للكهانة إلى حكومة طاغية مستبدة، والروح الديني المتحرر إلى فكر ديني صارم.

حكومة الله:

ففي العهد الذي بشّر فيه المسيح برسالته لم يقل إنه ابن الله

---

(١) متى ٥: ١٧.

(٢) متى ١٥: ٣٤.

أو إنه المسيح أو إنه نبي من الأنبياء، وإنما سار في رسالته على أنه معلم ودعا نفسه «ابن الإنسان». وفي مرة سأل تلاميذه عمن يعتقدون أنه هو فأجاب بطرس ـ أحد التلاميذ ـ قائلاً إنه هو المسيح، وإذ ذاك أجابه المسيح ـ في قول له ـ «أنا أقول لك أيضاً أنت بطرس، وعلى هذه الصخرة أبني كنيستي وأبواب الجحيم لن تقوى عليها. وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات. وكل ما تحلّه على الأرض يكون محلولاً في السماء»[1]. ومن هذه العبارة رأت الكنيسة أن بطرس نائب يسوع المسيح، وأن خلفاء بطرس نواب له، وبالتالي نواب عن المسيح. وساعد على هذا الفهم ما جاء في سفر أعمال الرسل من أن روح القدس انسكب على التلاميذ فامتلأوا جميعاً منه. وبهذا صار آباء الكنيسة خلفاء بطرس، نواب المسيح، ممتلئين بالروح القدس، ناطقين بما يوحي به، ما يربطونه على الأرض يكون مربوطاً في السماء وما يحلونه على الأرض يكون محلولاً في السماء.

إن المسيح لم يدع إلى دولة ولم يعمل على إنشاء حكومة، بل حرص على الفصل بين حكومة الأرض وضمير الإنسان، حيث قال «دع ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه»[2]، غير أن الميراث الروماني عن الحكومة العالمية، وما أدّى إليه الاتجاه بالدعوة إلى الأمم من إسباغ صفة العالمية عليها، هذا الأمر وذاك، دفعا آباء الكنيسة إلى التطلّع إلى وراثة العرش الروماني، وسيادة العالم المعمور. ولا يمكن أن تكون المطامع الدنيوية وحدها هي التي دفعت بهم إلى هذا التطلّع، فإن نفوسهم ونفوس المؤمنين جميعاً كانت تنطوي ـ بلا

(١) متى ١٦: ١٩ ـ ٢٠.

(٢) متى ٢٢: ٢٢، مرقس ١٢: ١٧.

شك - على رغبة في نشر الدين وجمع الناس كلهم تحت لواء المسيح في مملكته الجديدة. ولما كانت نظرية بولس - من أن مجيء المسيح نقض شريعة موسى - قد أدّت إلى ضرورة إيجاد تشريع آخر محل هذه الشريعة يحكم أمور الناس بدلاً منها، كما كانت حاجات الناس المتجددة - وخاصة حاجات الشعوب غير الإسرائيلية بما لها من عادات مختلفة - قد عزّزت هذه الضرورة، فقد اتجهت الكنيسة إلى وضع التشريعات التي أصبحت تعرف فيما بعد بالقانون الكنسي. واتخذت هذه الشرائع، كما اتخذ المركز البابوي من قبل، قداسه. فعن طريق الكنيسة، وبالتشريعات التي تضعها، تقوم حكومة اللّه - في الفهم المسيحي - حتى الآن، لأن آباء الكنيسة خلفاء للمسيح، معصومون بملازمة روح القدس لهم، وما يصدر عنهم من تشريع - بالتالي لا بدّ أن يكون مقدساً.

إن معنى حكومة اللّه أن اللّه بذاته هو الذي يحكم المجتمع البشري حكماً مباشراً، عن طريق آباء الكنيسة، وبواسطة التشريع الكنسي. ولذلك كانت الكنيسة متوافقة مع أفكارها حين رأت أن المجتمع البشري كله هو شعبها، لأن أهم مقومات حكومة اللّه أنها حكومة بلا شعب محدد وإنما شعبها الإنسان حينما كان وأينما كان، في كل زمان وفي أي مكان.

غير أن التاريخ لم يظاهر دائماً هذه الدعوى ذات الصبغة الإنسانية، بل على العكس تسفر وقائعه وأحداثه - في كثير من الأحيان - عن عكس هذه الصبغة.

فمن حكومة اللّه هذه حكمت البشرية حكماً رهيباً، أداته الكلمة المقدسة وسلاحه التكفير وأجزيته الطرد من ملكوت اللّه.

فما هي الحقيقة بشأن هذه الحكومة!؟

إن هذه الحكومة ـ فضلاً عن الفكرة الرومانية عن الحكومة العالمية ـ تقوم من اللاهوت المسيحي على فكرتين: العبارة التي قالها المسيح لبطرس، واستمرار اتصال الروح القدس بآباء الكنيسة.

وفي تحليل العبارة التي قالها المسيح لبطرس يبين أن حقيقة العبارة ما يلي «أنت صخر»، (لأن بيتر لفظ يوناني مذكر معناه الصخر) وعلى هذه الصخرة (وهي كلمة مؤنثة) أبني جماعتي (أو كنيستي). وبهذا يخلص أن المسيح لم يقصد بطرس باللفظ الثاني «صخرة» (لأنها مؤنثة وقد سماه بلفظ مذكر) وإنما قصد أن يصف نفسه. وقوله ذاك هو الغرض من سؤاله عمن يعتقد التلاميذ أنه هو، فلقد استهدف منه أن ينتهي إلى أنه هو الصخرة التي سوف تنبني عليها جماعة المؤمنين. وهذا هو الفهم الذي فهمه تلاميذه الأوائل من عبارته. فلقد أشار بطرس نفسه إلى أن المسيح هو الصخرة حيث قال عنه: «هذا هو الحجر الذي احتقرتموه أيها البناؤون الذي صار رأس الزاوية»[1]، «لذلك هو (أي المسيح) كريم عندكم لأنكم مؤمنون، وأما لغير المؤمنين فالحجر ذاته الذي رفضه البناؤون قد صار رأس الزاوية وحجر صدمة وصخرة عثرة»[2]، «مبنيين على أساس الرسل والأنبياء، بينما يسوع نفسه هو حجر الزاوية الأساس»[3]، «كانوا يشربون من الصخرة الروحية التي تبعتهم وتلك الصخرة هي المسيح»[4].

---

(١) تسالونيكي ٥: ٢١، أعمال ٤: ٨ ـ ١٢.

(٢) ابط ٢: ٤ ـ ٨.

(٣) رؤيا ٢١: ١٤، أفسس ٢: ٢٠.

(٤) كورنتوس ١٠: ٤.

إن فكرة بناء المسيح جماعته (كنيسته) على بطرس فكرة متأخرة لم تظهر لدى المسيحيين الأوائل، وإنما ظهرت بعد مجمع نيقيه سنة ٣٢٥م. حين بدأت الكنيسة ترث الفكر الروماني وتقوم على أساس من تراثه، ومن ثم أقامت الاعتقاد بقداستها على خلافتها لبطرس نائب المسيح الذي يحلّ اللّه ما يحلّه هو ويربط ما يربطه. وبالإضافة إلى أن فكرة خلافة بطرس للمسيح محل نظر، من واقع النص المعتمد أساساً للخلافة، فإن كلاً من التاريخ والنص الديني خلو مما يفيد خلافة آباء الكنيسة لبطرس - حتى مع افتراض أن بطرس خليفة للمسيح ونائب له - وبهذا تكون هذه الخلافة - فيما يتعلق ببطرس وبآباء الكنيسة معاً - أمراً اعتقادياً، لا سند له من نصّ ديني أو واقع تاريخي.

فحكومة اللّه في المسيحية - إذن تقوم على أساس اعتقادي محض، من حيث وجودها ذاته ومن حيث استمرار ملازمة الوحي لها.

فالأمر في غير حاجة للنقد أو التمحيص، لأنه قول اعتقادي، لا يقوم على أساس من العقل بل على مجرّد الإيمان به. ومن يؤمن به يسوق الحجج التي ينتقيها من النصوص الدينية أو الوقائع التاريخية لتأييده، ومن لا يؤمن به يفعل العكس، وكلٌ يرى الصواب فيما يفعل.

الفكر الديني بدلاً من الدين:

إذا ما أريد إجمال رسالة المسيح أمكن إجمالها في عبارتين قالهما:

- بماذا ينتفع الإنسان إذا كسب العالم كله وخسر نفسه؟!

● ولم يخلق الإنسان للسبت ولكن خلق السبت للإنسان.

وهاتان العبارتان تنطقان بما قصد إليه المسيح واستهدفه من إحياء الروح الإنساني وبعث الإنسان بعثاً ذاتياً، بحيث يصبح هو الشريعة، فيقوم بالهيمنة على النص الديني ولا يترك هذا النص يحكمه كما كان الحال عند معاصريه.

وطوال رسالة المسيح حرص على هذا المعنى، فلم يعمل على نقض الشريعة الموسوية كما لم يتكلم قط عما أصبح بعد ذلك من صميم الديانة المسيحية: وهي فكرة الفداء التي تعني أنه بموته يفدي البشرية جميعاً، وفكرة الخلاص التي تفيد أن الإيمان به يخلّص المؤمن من الخطيئة التي وصمت البشرية كلها عندما خالف آدم أمر الله سبحانه.

وبعد واقعة الصلب بدأت المسيحية ـ وقد كانت فرقة يهودية ـ تنتشر إلى اليهود المشتتين في كافة بقاع الدولة الرومانية. وحدث ما أدّى إلى خشية الدولة منهم ومحاربتهم، وكان ضمن المحاربين للمسيحيين شاب يهودي يحمل المواطنة الرومانية، يُدعى شاول. وإثر حادث وقع له بالقرب من دمشق تحوّل شاول هذا إلى المسيحية وأصبح بولس، الملقب بالرسول، والذي أصبح له دور كبير في تأسيس المسيحية (التاريخية) بحيث يعد هو المؤسس الحقيقي لها، مع أنه لم ير المسيح أثناء حياته وخلال رسالته، ولم يكن من تلاميذه قط.

بشّر بولس بإنجيل خاص به، فدعا في إحدى رسائله إلى ما قال إنه «حسب إنجيلي»[1] هذا مع ما قرره من وجود «إنجيل

(1) روميه ٢: ١٦، ١٦: ٢٥، تيموثاوس ٢/٢: ٩.

اللّه»[1] و«إنجيل ابنه»[2] (يقصد المسيح) و«إنجيل المسيح»[3]. وبهذا الإنجيل نقض بولس شريعة موسى فقد جاء فيه «... نحسب الإنسان يتبرر بالإيمان بدون أعمال الناموس» (الشريعة)[4] «لأننا لسنا تحت الناموس (الشريعة) بل تحت النعمة»[5]. وقال إنه بموت المسيح حدث الفداء عن البشر «كما بخطية واحدة صار الحكم إلى جميع الناس للدينونة هكذا ببرّ واحد صارت الهبة إلى جميع الناس لتبرير الحياة»[6]، وإنه بموت المسيح وقع الخلاص «قد صولحنا مع اللّه بموت ابنه فالأولى كثيراً ونحن مصالحون نخلص بحياته»[7].

وهكذا نشأت من إنجيل بولس نظرية كاملة تدعو الأمم للإيمان بالمسيح، وتجعل البر بالإيمان لا بالأعمال، وتفترض أن الإنسان ولد في الخطيئة ـ بخطأ آدم ـ فلا يخلص إلاّ إذا آمن بالمسيح وبواقعة صلبه التي كانت فداء عن خطيئة البشر جميعاً. ثم صارت هذه النظرية أساس اللاهوت المسيحي... فهل هي من صميم الدين الذي دعا إليه المسيح؟!

إن الدين هو التعاليم التي يبشّر بها النبي، والتفاسير التي يذكرها هو لتعاليمه إن احتاجت تفسيراً؛ أما الفكر الديني فهو كل فهم لهذه التعاليم يصدر عن أي شخص غير النبي. فالدين هو النبي

(١) روميه ١: ١، ١٥: ١٦.
(٢) روميه ١: ٩.
(٣) روميه ١: ١٦، كورنثوس ٢/٩: ١٢.
(٤) روميه ٣: ٢٨.
(٥) روميه ٣: ٢٨.
(٦) روميه ٥: ١٨.
(٧) روميه ٥: ١٠.

ذاته حياً معبّراً، والفكر الديني هو الأسلوب التاريخي لفهم النبي أو الصيغ المختلفة لدراسة تعاليمه.

وعلى هذا المفهوم ينبغي أن يقوّم إنجيل بولس، فهل هو دين جديد صادر عن نبي آخر غير المسيح، أم هو مجرّد تفسير لتعاليم المسيح!؟

لقد قال المسيح إنه لم يجيء لنقض الشريعة، وإنه «إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد من الناموس (حتى يكون الكل)»[1]، في حين قال بولس: إن الشريعة قد نُقضت بمجيء المسيح وصلبه.

وقال المسيح ـ طوال رسالته ـ إنه لم يُرسل إلاّ إلى بني إسرائيل[2] (ولم تنطقه الأناجيل المعتمدة بالتبشير بين الأمم إلاّ بعد واقعة الصلب). وحينما أرسل تلاميذه للتبشير بدعوته قال لهم «إلى طريق أمم لا تمضوا... بل اذهبوا بالحريّ إلى خِراف بيت إسرائيل الضالة»[3]، في حين ألح بولس على أن الرسالة للإسرائيليين ولغيرهم من باقي الأمم، إذ قال: «لأني لست أستحي بإنجيل المسيح لأنه قوة الله للخلاص لكل من يؤمن: لليهودي أولاً ثم لليوناني»[4]، «لنكون نحن للأمم أما هم (باقي تلاميذ المسيح) فللختان (أي للإسرائيليين)». «إني أؤتمنت على إنجيل الغرلة كما بطرس على إنجيل الختان»[5].

(١) متى ٥: ١٧.

(٢) متى ١٥: ٢٤.

(٣) متى ١٠: ٥.

(٤) روميه ١: ١٦.

(٥) غلاطية ٢: ٨ (الغرلة: عدم الاختتان أي الأمم غير اليهودية وكانوا ـ عدا المصريين ـ لا يختتنون).

وقال المسيح إن العبرة بالعمل «من عمل وعلم فهذا يدعى عظيماً في ملكوت السماء»[١] في حين قال بولس إن العبرة بالإيمان «فالإنسان لا يتبرّر بأعمال الناموس بل بإيمان يسوع المسيح»[٢]، وأن العمل ـ دون الإيمان بالفداء والخلاص ـ مجرد دَيْن «أما الذي يعمل فلا تحسب له الأجرة على سبيل نعمة بل على سبيل دَين، وأما الذي يعمل ولكن يؤمن بالذي يبرر الفاجر فإيمانه يحسب له براً»[٣].

وقال المسيح إن اللّه واحد وإنه ـ هو ـ مجرد معلم «لا تدعوا لكم أباً على الأرض لأن أباكم واحد الذي في السموات، ولا تدعوا لكم معلمين لأن معلمكم واحد: المسيح»[٤]، واستنكر أن يدعى صالحاً حيث قال «لماذا تدعوني صالحاً!؟ ليس أحد صالحاً إلاّ واحد وهو اللّه»[٥] في حين قال بولس إن المسيح هو اللّه «صورة اللّه غير المنظور»[٦]، وإنه كابن للّه معادل له «الذي إذ كان في صورة اللّه لم يحسب خلسة أن يكون معادلاً للّه»[٧].

ولم يتكلم المسيح إطلاقاً عن فكرة الكفارة والفداء وأن اللعنة حطّت على الناس بخطيئة آدم وأنها سوف ترفع بحياته هو وبصلبه، في حين قال بولس «إن اللّه كان في المسيح مصالحاً العالم لنفسه

(١) متى ٥: ١٩.
(٢) غلاطية ٢: ١٦.
(٣) روميه ٤: ٥ ـ ٦.
(٤) متى ٢٣: ١١.
(٥) متى ١٩: ١٧، لوقا ١٨: ١٩.
(٦) كولوسي ١: ١٥.
(٧) فيلبي ٢: ٦.

غير حاسب لهم خطاياهم»[1]، كما قال إن المسيح هو الذبيح «الذي قدّمه اللّه كفارة بالإيمان بدمه لإظهار برّه من أجل الصفح عن الخطايا السالفة».

وهكذا تكونت من إنجيل بولس (الذي قامت الأناجيل المعتمدة عليه) مجموعة من التعاليم تباين تعاليم المسيح مباينة تامة. فهي تُناقضها في أساس الدعوة، والمخاطبين بها، وطبيعة الداعي (المسيح)، وصلة الدعوة بالشريعة الموسوية، ومفاهيم هذه الدعوة. فهل كان بولس رسولاً مفوّضاً بتغيير رسالة المسيح ـ أو على الأقل ـ بإعادة صياغتها في مفاهيم جديدة!؟ أم كان مجرّد مفسّر لها شارح لتعاليمها!؟.

إنه يبين من استقراء الأناجيل المعتمدة أن المسيح لم يلقب تلاميذه ـ ولا أحداً منهم ـ بلقب «الرسول» على معنى استقلالهم برسالة، حتى يفيد ذلك دلالة وجود رسالة لهم. ولم يحدث التلقيب بهذا اللقب ـ على معنى الاستقلال برسالة ـ إلاّ بعد واقعة الصلب حيث قال بولس عن نفسه «أنا رسول الأمم»[2]. وعندما أرسل المسيح تلاميذه للتبشير به ـ أثناء رسالته ـ كان مؤدى ذلك أن يحدث التبشير من خلال رسالته هو وبإنجيله (بشارته)[3]. بل إن المفهوم في اللاهوت المسيحي أنه بالمسيح انتهت الرسالات، كما

---

(١) كورنثوس ٢/٥: ١٨.

(٢) روميه ١١: ١٣.

(٣) من أقوال السيد المسيح لتلاميذه: «أنا أرسلكم مثل حملان بين ذئاب» لوقا ١٠: ٤، ومما جاء على لسانه ـ بعد واقعة الصلب ـ «كما أرسلتني إلى العالم أرسلتهم أنا إلى العالم» يوحنا ١٧: ١٨ وهو نص يفيد معنى إرسال المسيح تلاميذه برسالته هو إلى العالم الذي أرسل هو إليه.

أنه من المقرر في الفهم الديني كله أنه من المستحيل أن يعقب رسول رسولاً في نفس زمنه فيبدل الثاني ما عَلّم به الأول. وكل هذه المسائل مما تقطع بأن بولس لم يكن رسولاً مفوضاً من السماء بنقض شريعة موسى وتبديل دعوة المسيح، وإنه كان فيما فعل مفسّراً لهذه الدعوة شارحاً لمفهومه عنها، ولم يكن لفظ الرسول الذي أطلقه على نفسه إلاّ تعبيراً عن عمله هذا، وعلى النحو الذي أُطلق به فيما بعد لفظ القديس أو الولي على بعض الناس ـ الذين رُئي استحقاقهم للقداسة أو الولاية ـ دون أن يفيد ذلك معنى تفويضهم من اللّه بأداء رسالة إلى الناس.

هذا التفسير الذي قام به بولس لرسالة المسيح، والشروح التي صاغها لمفاهيمه عنها، لا تعدو أن تكون عملاً فردياً محضاً، إذ يجوز له ـ كما يجوز لغيره ـ أن يتناول تحديد رسالة المسيح وفهمها على ضوء مثله وقيَمه. ذلك أن الدين ـ بعد المبشّر به ـ ليس إلاّ وقائع صامتة أو نصوصاً جامدة يستطيع كل من يريد، أن ينطقها بما يشاء وأن يؤولها على ما يرى. وقد يؤدي هذا وذاك إلى أن يصبح للحادثة أكثر من معنى يختلف بعضه عن بعض، كما قد يؤدي إلى أن يكون للنص أكثر من تفسير يناقض بعضه بعضاً. وليس من حكم قاطع في هذه المسألة، فمن الذي يملك أن يجيز معنى دون آخر أو يؤيد تفسيراً دون غيره!؟ إن من يدّعي ذلك ـ بغير أن يثبت التفويض الإلهي به ـ يملك سلطة الكهانة القاطعة ويدّعي لنفسه رسالة غير الرسول ونبوّة دون النبي.

وربما قيل إن المسيح لم يكن نبيّاً ولا رسولاً، وإنه لهذا لا تنطبق على بشارته معايير النبوات والرسالات، كما أن تفسير بولس لها يكون تفسيراً ملزماً طالما أنه التفسير الوحيد الذي أقرّه تلاميذ المسيح

الذين هبطت عليهم الروح القدس، فأصبحوا مثل بطرس، ما يربطونه في الأرض يكون مربوطاً في السماء، وما يحلّونه على الأرض يكون محلولاً فيها. وهذا قولٌ فيه رأي، لأن المسيح ـ بصرف النظر عن طبيعته: إلهية أو بشرية أو بين ذلك وذلك ـ قام خلال حياته بالتبشير بأقوال معينة تكوّن منها إنجيله وأصبحت هي مضمون رسالته. لهذا فإن إطلاق لفظ الرسول أو النبي أو غير ذلك من ألفاظ لا يستهدف تحديد طبيعة المسيح ـ وهي أمر اعتقادي ـ قدر ما يستهدف تسمية عمله. وإنه لممّا أثار التساؤل دائماً أن يستمر المسيح في رسالته ـ مدة ثلاث سنوات ونصف (على الراجح) ـ دون أن يشير إشارة واضحة محددة إلى ما أصبح ـ بعد إنجيل بولس ـ صميم الدين المسيحي، وما يقال من أنه هو صميم رسالة المسيح. وإذا كان هذا التفسير هو التفسير الصحيح لرسالة المسيح فلماذا لم يبشّر به هو!؟ ولماذا لم يقرّه التلاميذ في مجمع لهم كما حدث فيما بعد في المجامع التي بدأت بمجمع نيقيه!؟ إن الثابت من رسائل بولس نفسه أن خلافاً نشب بينه وبين بطرس كبير التلاميذ في أساسيات الدعوة، إذ جاء بها «قلت لبطرس قدام الجميع إن كنت وأنت يهودي تعيش أممياً لا يهودياً فلماذا تلزم الأمم أن يتهوّدوا!»[1] فهل يمكن ـ مع هذا النص ـ الادعاء بأن التلاميذ اتفقوا على أمر محدد، وقد اختلف بولس مع بطرس في مسلكه ومدى التزامه بيهوديته وما يريد إلزام الغير به!؟.

وربما قيل ـ من جانب آخر ـ إن المسيح لم يشأ إعلان طبيعة رسالته لأن عقول معاصريه لم تكن مهيأة لها. غير أن هذا القول مردود بأن العقول على عهد بولس ـ وهو نفس زمن المسيح ـ لم

(١) غلاطية ٢: ١٥.

تكن قد ظفرت بما يسمح بأن يُعلَن لها لاهوت كامل كتمه المسيح، فضلاً عما في معنى كتمان المسيح لهذا اللاهوت من مساس بطبيعة أدائه لرسالته، وما يعنيه قيام بولس بهذا الإعلان - وحده - من أنه هو النبي الحقيقي، وأن المسيح - بحياته وإنجيله - لم يكن إلاّ مقدمة تهيىء للرسالة الحقيقية أن تظهر، وحادثاً يسمح وقوعه بشرح حقيقة ما فيه من معانٍ لم يكن من الممكن أن يقوم بها من وقع به الحادث.

❁ ❁ ❁

هذا الخلاف - بل التناقض - بين دعوة المسيح وما دعا إليه بولس لم يظهر للمسيحيين، أو لغيرهم، طوال العصور الأولى للمسيحية وربما حتى العصر الحاضر. ويرجع ذلك إلى عوامل عدة أهمها أنه ليس ثمة تمييز دقيق بين الدين والفكر الديني: بين دعوة المسيح وتفاسير بولس، وأن الأناجيل كانت في العصور السابقة محجوبة عن الناس تتلى عليهم منها فقرات في الكنائس دون أن تكون بين أيديهم دائماً، هذا فضلاً عن أن الناس في هذه العصور كانوا على جهل وأمية تحجب عنهم فهم أبسط تعاليم المسيح لو لم تفسّر لهم، وبذلك قام التفسير بدور هام جعل منه البديل عن الدين. يضاف إلى ذلك أن المناهج العلمية والروح النقدية لم تكن قد ارتقت إلى النحو الذي يسمح بدراسة الأناجيل دراسة موضوعية وملاحظة الاختلافات الجوهرية بين تعاليم المسيح وتعاليم بولس.

وظلّ الأمر على ذلك النحو من الغموض والاضطراب حتى بدأ عهد الاستنارة، فعادت الروح الإغريقية إلى الظهور بما فيها من جرأة على البحث ودقة فيه، فبدأ الصراع الحقيقي بين العلم والمفهوم الديني. بين الناس والكنيسة.

عصر الاستنارة

كانت دعوة المسيح تلح أساساً على الضمير الإنساني، ولا تعنى بالتنظيمات الاجتماعية أو أساليب الحكم، تركّز ذلك عبارة المسيح «دع ما لقيصر لقيصر، وما للّه للّه». ولا شك أن ظروف الدعوة كانت تقتضي هذا الفصل بين الضمير والحاكم. فالحاكم الروماني كان مسيطراً لا يمكن زعزعته، والشعب الإسرائيلي ـ الذي توجّه إليه المسيح بدعوته ـ كان قد لاقى كثيراً من العذاب من جراء ثوراته المتتالية على هذا الحاكم، والتنظيم الروماني كان دقيقاً شاملاً، والشريعة الإسرائيلية كانت مستفيضة. لهذا كله لم يكن ثم مقتض ـ ولا إمكان ـ للثورة على الحاكم الروماني أو على التنظيم الاجتماعي.

وبعد أن انتشرت المسيحية واشتد ساعد الكنيسة نشأ في البلاد التي تدين بالمسيحية مجتمعان: الأول يتمثل فيما سمّي بمدينة اللّه (Civitas Dei) وترأسه الكنيسة، والثاني يعرف بالمدينة الأرضية (Civitias terrena) وتحكمه السلطة المدنية. وكان المسيحيون الصادقون يعيشون في المدينتين موزعين بين الولاء للبابا والولاء للحاكم، لأن حدود كل من المدينتين لم تكن معروفة ولا مخططة. ولم تفلح الجهود في التوصل إلى بيانها رغم البحث المتصل والكفاح الشديد من أجل ذلك. غير أن التمييز بين المدينتين كان واضحاً في الحياة العادية، لا لبس فيه ولا اضطراب: فالكنيسة مدينة للّه وسلاحها

سيف الروح، والمجتمع العالماني (إذ لم تكن الدولة بمعناها الحديث قد تحددت) هو المدينة الأرضية وسلاحه السيف الدنيوي. أما في الحياة العامة فلم يكن التمييز على مثل هذا النحو من الوضوح، وبذا نشأ الصراع بين السلطتين وقامت المبارزة بين سيف الروح وسيف الدنيا.

ونتيجة لهذا الصراع، أو بسببه، سعت الكنيسة إلى تحرير نفسها من السلطة المدنية المجزأة التي عرفتها في دورها المبكر حين كان بعض كبار رجالها مستقلين استقلالاً فعلياً وأسياداً إقطاعيين بحكم الوراثة. فلما أن استطاعت القضاء على هذا الاستقلال اكتسبت وحدة مكّنتها من أن تسيطر على مقدرات الناس جميعاً، بحكم ما لسيف الروح من أثر قاطع على الحكام والمحكومين سواء بسواء. وبهذا سعت ـ بإرشاد الوحي الإلهي الذي ترى أنه سندها في العمل ـ إلى توطيد أحكامها في كل ناحية من نواحي الحياة، وتوجيه كل جهد بشري على هدي المبدأ المسيحي. فضمّت في فلكها كل نشاط من علم أو تربية أو تجارة أو حرب أو سلام، على اعتبار أن تعميم المبدأ المسيحي في كل شؤون الحياة يحقق انصهاراً كبيراً في الحياة الإنسانية يصوغها من جديد ليصبح قانون المسيح (Ley Chricti) هو القانون الحي في الأرض (Ley animita in terris).

هذا التدخل من جانب الكنيسة في شؤون الحياة أدّى إلى الخلط بين اهتماماتها الأصلية واهتمامات السلطة الدنيوية، كما أدّى بها إلى استعمال نفس أساليب هذه السلطة من كبت وقهر. فمن جانب، منعت الكنيسة أي اجتهاد عقلي في فهم اللاهوت المسيحي وفكرة الثالوث الإلهي. وقد لخّص هذا الموقف أحد كبار الصوفية ـ في القرن الثاني عشر بقوله:

«قد يؤدي الانتقال من الثالوث إلى العقل

إلى الاستهتار أو إلى الخيانة

وعندها يُسْتَحقّ العقاب...».

ولم يكن عمل بعض المجتهدين من أمثال توما الأكويني في التوفيق بين العقل والإيمان إلاّ مجهودات مقصورة على الاتجاهات المدرسية، لا توجّه إلى الكافة ولا يخاطب بها العموم.

ومن جانب آخر، فقد أصبحت الكنيسة ذات اقطاعيات كبيرة، بحكم ما تملكه على مدى تاريخها من أرض، فانتهجت في إدارة هذه الإقطاعيات نهج الإقطاعيين، وتوحّدت مصالحها في هذا الصدد مع مصالحهم.

وهكذا أصبح الصراع بين السلطتين الروحية والأرضية صراع نفوذ أكثر منه صراع مبادىء، طالما كانت مصالح السلطتين واحدة في السيطرة على الناس والأرض والحكم، وكانت أساليبهما واحدة في التعامل والقهر.

❀ ❀ ❀

خلال تلك الفترة كانت تنمو بعض العوامل التي أدّت إلى القضاء على نفوذ هاتين السلطتين حين أفلت الزمام من أيديهما. وأهم هذه العوامل، عاملان: انتقال الحضارة الإسلامية إلى الغرب، وتغيُّر الروابط الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع.

انتقال الحضارة الإسلامية إلى الغرب:

نجح الإسلام في الانتشار بفضل ما انطوى عليه من نزعة توحيدية خالصة واتجاه إنساني شامل، واستطاع أن يستقر خارج

الجزيرة العربية لما احتواه من تنظيم أفضل للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية، وبعد الفتح الكبير استطاع الإسلام أن ينشيء حضارة خاصة به تمثّلها من كافة الحضارات القائمة وأخرجها بطابعه الخاص. وكان أهم سمة في هذه الحضارة تقديرها الخاص للعقل الإنساني. ومن هذا التقدير أوجد المسلمون الأوائل مناهج علمية للفهم والحكم، هي ما تعرف بمناهج الأصوليين. وتقوم هذه المناهج أساساً على التجربة والملاحظة، لا على الاعتقاد الجازم ولا على الجدل اللفظي.

ومن شبه جزيرة الأندلس، ومن صقلية وجنوب إيطاليا، ونتيجة للحروب الصليبية في الشرق الأدنى، نفذت الحضارة الإسلامية إلى الغرب، بكل ما ترجمته للإغريق وغيرهم وما استحدثته من مناهج وما أنشأته من علوم. والتفت العقل الغربي إلى هذه الحضارة بعد أن شدّته إليها بكل ما فيها، فبدأ يستحدث قواعد جديدة في الفهم وفي العلاقات. ولم يكن منهج روجر بيكون (حوالى: ١٢١٤ ـ ١٢٩٤) عن التجربة والمشاهدة إلاّ إرهاصاً بمنهج سمّيه فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) عن الاستقراء وملاحظة الواقع واستخراج القوانين. وكلاهما نتيجة لمنهج علم الأصول الإسلامي، الذي قام على الملاحظة والتجربة ورفض منهج أرسطو في القياس، على اعتبار أن القياس لا ينتج علماً جديداً لأن النتيجة مُضَمّنة في مقدمتَيه (فمثلاً: سقراط إنسان، كل إنسان فانٍ، إذن سقراط فان: هذه النتيجة ـ سقراط فانٍ ـ مستفادة من المقدمتين ومضمنة فيهما، فعندما يقال: إن سقراط إنسان ـ وهو في المقدمة الكبرى ـ فإن هذا يعني ضرورة أنه فانٍ، لما هو ملاحظ من أن الإنسان فانٍ).

وهكذا قدمت الحضارة الإسلامية إلى العقل الغربي نتاجاً حياً

لأغلب الحضارات السالفة، وعلوماً وفيرة في شتى فروع الحياة، ومناهج سليمة لحضارة راقية. وظلّ ما قدمته هذه الحضارة ينمو خلال العقل الغربي وداخل الروح المتأثرة بها حتى انبثق منها عصر الاستنارة.

تغير الروابط الاجتماعية والاقتصادية:

أدّى اهتمام السلطتين الروحية والأرضية بالسلطة وحدها والتنازع بينهما على الغلبة والفوز إلى أن انعزلا معاً عن المجتمع والناس، ولم يعد هؤلاء في نظرهما إلاّ المواد التي تقيم السلطة أو تهدمها. وأدى عدم اهتمام السلطتين بالناس واقتصارهما على تنظيم نفسيهما إلى السماح للقوى الحقيقية في المجتمع بالنمو نموّاً خاصاً بها ولحسابها وحده، حتى تجاوز هذا النمو بصورة طبيعية ذلك الإطار الثابت الضيّق الذي كانت تعمل ضمنه. ثم أدّى تراكم الثروات المجتلبة من الحروب الصليبية وازدياد فائض الإنتاج الاقتصادي، وما تجمع من السلع الكثيرة، وتضخم حجم التجارة ونمو سكان المدن التي أقيمت خارج الاقطاعيات، وانتشار المعارف الجديدة وقيام فرص التلاقح الذهني، أدّى كل ذلك إلى أن تتكشّف الناس آفاقاً جديدة للحياة وأن تعيد تنظيم العلاقات بينها على أسس جديدة، خاصة بعدما عجز تدرّج الرياسات المعقد لمجتمعاتهم وكنيستهم ـ وما كان عليه من جمود ـ عن سد الحاجات والمطالب الجديدة للطبيعة الإنسانية، وعن تنظيم مختلف ضروب الفعالية البشرية المتنوعة والمتغيرة.

لهذا كله تفجّرت القوى المتركزة في الأفراد فحطّمت تلك الخيوط الدقيقة التي كانت تجمعهم في تنظيمات جماعية وازداد

التأكيد على الإمكانات الفردية والتعبير عنها في كل ميدان من ميادين النشاط البشري من دين وعلم وفن واقتصاد وسياسة. وتناقص الاهتمام في تنظيم هذه الإمكانات ضمن وحدات جامعة، وضعف إحساس الأفراد بالمسؤولية الجماعية، وأصبحت الفردية والكفاية الذاتية مثلاً أعلى للجميع. ومن هذا المثل الأعلى انطلقت محاولة جديدة في بناء نظام جديد للمجتمع، طَلِق وفردي أكثر منه عضوياً ورياسياً.

وفي هذا المجتمع اهتزت الأفكار الدينية جميعاً، وظهرت الروح الإغريقية الوثنية كما ظهرت العسكرية الرومانية، وتبلورت الرأسمالية على شكلها المعروف.

❁ ❁ ❁

أ ـ فقد أدّى تغير البناء الاجتماعي من العضوية والرياسة إلى الفردية والطلاقة إلى أن تتفجّر الثورة المكتومة على كل من السلطتين الروحية والأرضية. وبدأ الأمر بالسلطة الروحية التي كانت قد هبطت إلى مستوى السلطة الأرضية في الأغراض والأعمال. وتجمّعت حركة الإصلاح الديني في ثلاثة أمور: تبسيط العقيدة المسيحية، والتشديد على الخلاص باعتباره علاقة مباشرة بين النفس وخالقها يكون الدين فيها أمراً شخصياً وسراً داخلياً عميقاً، وإهمال نظام الطقوس الدينية وما رافقها من تسلسل في مراتب الكهنة وتنظيم الكنيسة.

وانعكس هذا الجهد على الأخلاقيات السائدة لينكر المظاهر الخارجية والاحتفالات، ويجعل لب المسيحية ذلك البر الداخلي الذي يفصح عن ذاته بالأعمال الصالحة. وبهذا التقى الإصلاح الديني بالنزعة الإنسانية حين دعا إلى تحرير الإنسان من القلق حول

مصيره ليصرف جهده في المحبة الخالصة وفي خدمة الإنسان.

وفي هذا الجو الطلق أعيد اكتشاف الأناجيل بعد تخطّي ما كان قد تجمع حولها من شروح وتفاسير، وكان ذلك بداية حقيقية لظهور النقد العلمي للنصوص الدينية وعلم مقارنة الأديان. وهو اتجاه أدّى ـ فيما بعد ـ إلى تغيير النظر إلى اللاهوت المسيحي كلية، وتقدير المبدأ المسيحي ضمن مفاهيم الإصلاح الاجتماعي وداخل حدود المجهود الإنساني للسمو بذاته.

ب ـ لفتت الآفاق الجديدة للنهضة نظر الناس إلى وجود آخرين اهتموا بمثل ما يهتمون به من أمور. وفي آداب روما وعلوم الإغريق وجد المتعطشون إلى الحياة تعبيراً حقيقياً عن عواطفهم الفائقة ونفوسهم الجيّاشة. ومن روح التشبّه بالإغريق والرومان بدأت تظهر نزعة شبه وثنية تميل إلى الاستمتاع بالحياة وإلى المزج بين الروح الدينية والاتجاه الوثني. فحوّل الشعراء المغنون (التروبادور) الفروسية المسيحية إلى تمجيد الحب الإنساني، والزهد الديني إلى عبّ للحياة من كل كأس... وكان سواد الناس يغنون لذلك أغاني تمثّلها الأغنية التالية أصدق تمثيل:

«نحن في تجوالنا

مغتبطون مشرقون...

نأكل حتى نشبع

نشرب حتى الثمالة...

نضحك حتى تتمزّق خواصرنا

نضع الخرق على أجسادنا...

نمرح إلى الأبد
ننهل من الجحيم...
أخ كاثوليكي
رجل رسولي.
تلتصق صدورنا بعضنا ببعضنا
أخ يعانق أخاه...».

أما على مستوى الخاصة فإن ثمة أقوالاً تعبر عن هذه الروح تماماً. قال أحد أفراد أسرة مديتشي «أنت تتبع الأشياء اللامتناهية وأنا أتبع المتناهية. أنت تضع سلّمك في السماء، وأنا أضعه على الأرض حتى لا أعلو كثيراً أو أسقط إلى قعر ساحق» وقال البابا جوليوس الثاني «إذا لم نكن أنفسنا أتقياء، فلماذا نطلب من الآخرين أن يتّقوا!!؟» وقال البابا ليون العاشر «فلنتمتع بالبابوية طالما أن اللّه أعطانا إياها الآن».

وفي الفن الإيطالي ظهر المزج بين المسيحية والوثنية بحيث تصعب فيه التفرقة بين اللّه والملاك، بين العذراء والصبي، بين كيوبيد والقديس سباستيان، بين القديس يوحنا وديونيزيوس.

لقد أصبح الاستمتاع والإبداع سمة العصر، وتراجع النظام المسيحي لتحل محله الأخلاق الإغريقية التي اعتبرت الحياة فنّاً متحرراً من كل حسّ بالمسؤولية. وفقد الفرد اهتمامه بأمور الدين إلاّ إذا كان ثمة دين للجمال، وتركز المثل الأعلى في الإنسان الشامل والشخصية الموسوعية والثقافية الانتقائية. وسعى كل فرد إلى تحقيق هذا المثل الأعلى على رؤية لمجتمع يتكون من أخوة يعملون معاً، لا من سلطات عليا تأمر فتطاع.

ومع هذه الروح الجديدة ظهرت الدولة بمفهومها المعاصر لتستقطب الولاء بدلاً من رجال الاقطاع وآباء الكنيسة. وطغت النزعات الرومانية على طابع الدولة، فبدأ الاعتزاز بالمواطنة يترسّخ في النفوس حتى أصبح هذا الاعتزاز سلاح رجال الدولة في محاربة الكنيسة بدعوى تنافر الولاء للبابا ـ وهو الأجنبي عن الوطن ـ مع الولاء للوطن ذاته. ووجد هذا الاعتزاز تسويغاً عقلياً في أفكار المفكرين ونظريات الفلاسفة حتى انتهى الأمر إلى أن وضع (هيجل) نظريته الشهيرة التي ترى أن الدولة (الجرمانية) هي نهاية التاريخ كله. وإلى جانب هذا الجهد العقلي كان ثمة تنظيم مادي ظلّ يشتد ويقوى في نواحٍ عدة حتى تجسّد تماماً في الروح العسكرية الألمانية.

جـ ـ وكان من الغريب ـ وربما كان من الطبيعي ـ أن النتيجة الأخلاقية للإصلاح الديني كانت ظهور نوع من المعتقدات ساير النزعات الجديدة للفردية والاهتمام بالشؤون الدنيوية. وبدا ذلك واضحاً في حركة التطهير في انجلترا والحركة الجانسنية (Jansinism) التي انتشرت في بور رويال في فرنسا. ومن تأثير مذهب لوثر (البروتستانتي) الذي يشدّد على قدسية الحرفة ـ وهو تشديد فاقه فيه مذهب كالفن ـ نشطت تلك الصفات الفردية للنجاح الدنيوي. لقد نادى المذهبان بضرورة التقيد بتنفيذ الواجب اليومي وحده، وقالا بأن الثروة فضل الله ودليل رضاه؛ فربطا بين السعي الدنيوي والسعي إلى الآخرة. وخطا مذهب التطهر خطى أبعد حين قال مخاطباً الفرد «لك أن تعمل جاهداً في هذا الأمر بما يوصلك إلى أكبر قسط من النجاح والربح المشروع... لأنك ملزم بأن تنمّي جميع مواهبك... فإذا أظهر الله لك طريقاً تستطيع به أن تؤمن ربحاً مشروعاً أكثر ورفضت ذلك الطريق واخترت الطريق التي تؤدي إلى ربح أقل تكون

قد ابتعدت عن غاية قصدت لها ورفضت أن تكون خادماً للّه.

بهذا اختلطت الروح الدينية بالروح التجارية ليجعل الاثنان من جمع الثروة واجباً مقدساً ومن تبذير المال خطيئة كبرى، وعملت المبادىء الناتجة عن هذا المزج على تكوين الرأسمالية، ثم ظلّت مبدأ حياً حتى العصر الحاضر يتجسّم مثلها الأعلى فيما قيل «حين لا تكون مأخوذاً بواجبك الأول ـ وهو خدمة اللّه ـ يجب أن يستحوذ على كامل نفسك سعيك الحثيث المشروع في عملك» وما قيل «يعمل الإنسان لا ليعيش فحسب، بل يعيش ليعمل، وإذا لم يكن للإنسان عمل يقوم به فهو إما أن يتعذّب أو أن يموت».

طلائع الاشتراكية

ظهرت الرأسمالية نتيجة لعوامل كثيرة، أهمها ثلاثة عوامل:

● تغير الروابط الاجتماعية كأثر مباشر لنفاذ حضارة الإسلام إلى الغرب، واحتكاك الشخصية الغربية بالشخصية الشرقية وتلاقح عقل هذه بعقل تلك، مما أوجد مناهج علمية جديدة وإحساساً شاملاً بضيق الروابط القائمة عن استيعاب النشاط الطبيعي والاجتماعي للإنسان. فحل هذا كافة الروابط القديمة: على مستوى الولاء للكنيسة والولاء للحاكم، وأوجد روابط من نوع جديد تقوم على الإحساس بالإنسان ورعاية الإنسانية.

● نشاط التجارة الذي بدأ كضرورة لازمة لتموين الجيوش التي اندفعت إلى الحروب الصليبية وتلبية احتياجاتها، ثم استقل - بعد ذلك - فأصبح نشاطاً لذاته ولحساب المكاسب الناتجة عنه.

وعندما أدّت الثورة العلمية إلى تغيير وسائل الإنتاج وبدأ عصر الصناعة كانت الأموال المتراكمة عن التجارة هي المموّل الرئيسي لكل الصناعات، ولولا ذلك لما حدث كل التقدّم العلمي والصناعي المعروف، ذلك لأن الاقطاعيين كانوا يتركزون في اقطاعياتهم يرون أن الأرض هي الأساس في القيمة الاجتماعية والاقتصادية ويترفعون عن المساهمة في أي نشاط تجاري أو صناعي.

- قيام حركات للإصلاح الديني انتهت إلى تقديس العمل وتقدير العامل، وإلى تكوين قيم جديدة تزكي جمع المال وتجعل من ذلك واجباً دينياً.

ومع ظهور الرأسمالية - سبباً لها ونتيجة - ظهرت المدن الحديثة بدلاً من الاقطاعيات، وتحولت إليها مراكز الثقل شيئاً فشيئاً، ثم تكونت الدولة بمفهومها المعاصر. وأصبحت هذه الدولة - بعد أن ضعفت روابط الولاء للكنيسة والاقطاعي ثم انقطعت - تستقطب ولاء الناس وتستجمع أعمالهم، خاصة وأنها - كوحدة - تقدم تنظيماً أرقى وأشمل وأعم للروابط الاجتماعية والاقتصادية مما كانت عليه روابط الكنيسة والاقطاع.

وفي بداية النظام الرأسمالي ازدهرت الحرية الفردية، كقيمة أساسية. وهو أمر لم يكن ليحدث من قبل، كما أنه أصبح عزيز المنال من بعد. ففي ظل الاقطاع كان الفرد سجين الاقطاعية لا يستطيع أن يتجاوزها بجسده أو بعقله؛ كما كان أسير الاقطاعي، عن رغبة منه في هذا الأسر الذي كان يحقق له الأمن والانتمائية. ومن جانب آخر، فقد كان هذا الفرد مشدوداً إلى الأفكار الدينية التي تنشرها الكنيسة، لا يقدر على الفكاك من قبضتها. ومن سجن الاقطاعية وأسر الاقطاعي وقبضة الكنيسة لم يكن من الممكن أن تنشأ أية مفاهيم عن الحرية بمدلولها الحديث. لقد كانت الحرية على هذا المعنى - في ذلك الوقت - دعوى تعارض كل القيم السائدة وتحارب كل النظم القائمة ولا تكاد تجد استجابة لدى أحد. وبعد أن تكونت الدولة - بالمفهوم المعاصر - أخذت تقوى شيئاً فشيئاً بكثرة المؤسسات وضخامتها، وسيطرة الإعلام وشموله، وقدرتها على حيازة الأسلحة الضخمة وتكوين الجيوش المنظمة،

فأدى كل ذلك إلى تلاشي الحرية الفردية وانسحاق الفرد تحت وطأة المؤسسات وإلحاح الإعلام وضغوط القوة.

فكأنها فترة وجيزة تلك التي ظهرت فيها الحرية الفردية في بداية ظهور الرأسمالية، بحكم طبيعة الأمور الناتجة عن تخلخل النظم القديمة وعدم ثبات النظم الجديدة. ولقد أحسن كثير من المفكرين والفلاسفة استغلال فترة الحرية هذه ليبشروا بالآفاق الجديدة للإنسانية، بعد أن سبقوا برؤيتهم أحداث عصرهم، فرأوا مساوىء الرأسمالية وما يمكن أن تؤدي إليه من كوارث.

❁ ❁ ❁

لقد قدمت الرأسمالية تنظيماً جديداً للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية كان أفضل في وقته من النظام الاقطاعي السابق عليها. وكان من المقرر تبعاً لذلك أن يؤدي تغيير العلاقات الاجتماعية والاقتصادية إلى إيجاد أسلوب جديد في الحياة، أفضل من كل أسلوب سابق. غير أن ذلك لم يحدث إلاّ خلال الفترة الأولى التي أعقبت سقوط الاقطاع حين كان كل فرد منتشي النفس بالآمال الجديدة منتعش الروح بالرؤى المرتقبة. وإن هي إلاّ فترة قليلة حتى نشر الواقع ظلاله فبدّد الآمال ومحا الرؤى، وظهرت أشكال جديدة من الاستغلال تمتص طاقات الإنسان وتستنزف حيويته دون أن تعطيه ما كان يعطيه الاقطاع للأفراد من أمن وانتمائية.

إن الاقطاع كان ملائماً لروح العصر الذي نما فيه واستقر؛ لأنه ـ على ما سلف ـ كان يمكن الأفراد من العيش داخل الاقطاعية في أمن وسلام، ويلقي على الاقطاعي عبء الدفاع عنهم والذود عن مصالحهم، ويعمّق في كل منهم إحساس الولاء لغيره والانتماء

لوحدة هي الوطن بالنسبة له. فلما تغيرت ظروف الحياة الاجتماعية والاقتصادية تخلف الاقطاع عن تقديم ما كان يقدمه وعجز عن حماية الأفراد وإقناعهم بصلاحيته، فبدا قيداً عليهم يضر ولا يفيد، فثاروا عليه رغبة في الحصول على نظم أصلح للأمن والسلام وروابط أسمى للولاء والانتمائية.

ولما استقر النظام الرأسمالي لم يقدم هذه الروابط الأسمى ولا تلك النظم الأصلح... أو على الأقل، لم يقدمها بالدرجة التي تتلاءم مع رحابة الآمال وتتوافق مع شمول الرؤى. وكان ذلك نتيجة طبيعية لاقتصار التغيير على العلاقات الاقتصادية والاجتماعية دون أن يحدث - هذا التغيير - ضمن صيغة جديدة تعيد صياغة الإنسان ذاته. لقد حمل المفكرون والفلاسفة على النظام الاقطاعي وعلى سلطة الكنيسة، وفي غمار حملتهم هذه لم يتنبهوا إلى ضرورة وضع صيغة ملائمة للنظام التالي، فوقفت مهمتهم عند حد الهدم الشامل لكافة القيم والعلاقات السابقة دون أن تتعداها إلى الإنشاء والتأسيس بالدرجة التي كانت تستلزمها حماسة الهدم ويتطلبها النظام الجديد.

لهذا كله سار النظام الرأسمالي - بمجرد أن بدأ - في مجاري التلقائية ومسالك العفوية، وكان الأحرى به أن يحصل على الطلاقة من الدفعة الأولى له وأن يبتدع التنظيم من صيغة جديدة توافق بين كل مناشطه. وفي التلقائية والعفوية بدأ استغلال من نوع جديد. لقد تراكمت رؤوس الأموال وسهل تداولها، فأصبح نشاط صاحب الرأسمال الكبير عميق المجرى ممتد المساحة متنوع المجالات. وشيئاً فشيئاً، بدا أن الفرد أصبح عبداً لصاحب رأس المال؛ فنشأ رقٌّ من نوع جديد، يستعبد فيه المال كل من لا يملك رأسمال كبيراً. فهو عبد لعمله ولصاحب العمل لا يستطيع أن يطالبه بشيء أو

يعارضه في شيء وإلاّ ألقى به إلى عرض الطريق فلم يعد يجد مأوى أو طعاماً. لقد انتفت الحماية التي كان يجدها الفرد قديماً في التضامن والوفاء مع باقي الأفراد داخل الاقطاعية، وأصبح في المدينة الكبيرة يفتقد التضامن والوفاء ولا يجد له صديقاً أو معيناً إلاّ الأجر الذي يستطيع به أن يعيش.

وأدّى ذلك إلى تناقضات عدة، ففي هذا النظام أصبح ذو المال يزداد مالاً والفقير يزداد فقراً؛ كما بعدت الشقة بين الرأسمالي والعامل لديه، فلم تعد توجد بينهما علاقات إنسانية بل علاقات عمل فحسب، تنتهي عندما يقتضي العامل أجره ثم تتجدد إذا ما بدأ العمل ولا تتجدد إذا لم يعمل طبقاً للشروط التي تملى عليه.

لقد حلّت ـ نهائياً ـ علاقات العمل محل العلاقات الإنسانية، والمهارات اليدوية محل المزايا الذاتية، والأدوات النقدية محل المعايير الشخصية. وأحس بعض الكتّاب والاقتصاديين بما في هذا النظام من لا إنسانية وما فيه من مظالم فبدأوا هجومهم، وهو الهجوم الذي ظهرت به ـ في الفكر الحديث ـ طلائع الاشتراكية.

❀ ❀ ❀

بدأت طلائع الاشتراكية هذه في كتابات متفرقة لتوماس مور وفرانسيس بيكون حيث تصور كل منهما مدينة مثالية تقوم على الاشتراكية، ثم انتقلت الأفكار الاشتراكية إلى الشعر والقصائد.

فيقول سوذي (Southy ١٨٤٣ ـ ١٧٧٤) ـ في تحبيذ الحالة الشيوعية الأولى في ظل القانون الطبيعي:

لا حدود يمكن تصورها بين مالي ومالك

مما قد يقيد تجوالنا

فالطبيعة تعطي الكفاية للجميع

ولكن الإنسان في أنانية متعجرفة

وفي مباهاة بأكوامه

يكتنز مخزوناً يفيض عن الحاجة

سرقة من زملاء أضعف

ويدفع الفقير إلى الجوع

أو يقدم من باب الشفقة

ما كان يجب أن يقدمه بالحق.

ويقول شيللي (١٧٩٢ ـ ١٨٢٢) مخاطباً الشعب:

الحَبّ الذي تبذرونه يحصده غيركم

والثروة التي تنتجونها يمتلكها غيركم

والأثواب التي تنسجوها يلبسها الآخرون

والأسلحة التي تصنعونها يحملها سواكم...

ومن هذه القصائد وتلك الكتابات تكوّنت الإرهاصات الأولى للاشتراكية ثم بدأت تأخذ طابعاً علمياً من بعد سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) في فرنسا، حيث دعا إلى إنشاء نظام اجتماعي يكافأ فيه الإنسان على أساس عمله ويسوده تكافؤ الفرص، لا المساواة الآلية. وتكوّن له اتباع أعلنوا أن آراءهم تقوم على رفض التوزيع المتساوي للملكية لأنه عمل من أعمال العنف... وأنهم

يؤمنون بعدم المساواة الطبيعية بين البشر وأن التفاوت هو الأساس الأصيل في التعاون والشرط الضروري للنظام الاجتماعي... وأن نظام المشاع بالنسبة للسلع خرق صريح لأول قوانين الأخلاق... وأن كل امرىء سيحتلّ في المستقبل المكانة التي تهيئها له كفايته حيث يجزى بمقدار عمله... وأنهم لذلك يطالبون بإلغاء نظام الميراث الذي ينجم عنه أن يترك للصدفة وحدها توزيع الامتيازات الاجتماعية على القلة. والحكم على الأغلبية الكبرى بالجهل والبؤس والحرمان.... يطالبون بأن تكون الأرض ورؤوس الأموال وأدوات العمل ملكاً عاماً وأن تدار إدارة من شأنها أن يكون نصيب كل فرد كفاء قدرته وأن يكون جزاؤه بقدر عمله...

وبعد ذلك ظهر آخرون على نفس الدرب، أهمهم لويس بلان (١٨١٣ ـ ١٨٨٢) الذي كان أول اشتراكي حاول استعمال الأدوات السياسية في زمانه لتنفيذ آرائه عملياً. وكانت أفكاره تقوم أساساً على تطوير النظام السياسي حتى تتاح لكل فرد الوسائل اللازمة لتحقيق أقصى ما يمكن من النمو العقلي والخلقي والبدني. ووسيلة ذلك أن تقوم الدولة بإنشاء مصانع اجتماعية تحل بالتدريج ودون ما صدام محل المصانع الفردية، وأن تُقْرَضَ هذه المصانع دون فائدة. وأن تشرّع القوانين التي تنظّم عملها، وأن تجعل إدارتها من أجل الصالح العام. وأن تتبع في العمل والخدمات قاعدة جديدة «من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجته».

وأول من حاول تطبيق الأفكار الاشتراكية ـ على المستوى الفردي ـ روبرت أوين الإنجليزي (١٧٧١ ـ ١٨٥٨). فقد كافح في سبيل استصدار تشريعات تخفف بعض الشرور السيئة في نظام المصانع، ثم عمل على إنشاء مستعمرة (New Harmouny) في

الولايات المتحدة ليطبّق فيها الاشتراكية. ولما فشلت قام بعدة مشروعات أخرى لتحقيق نفس الغاية، فأنشأ «بورصات» للعمل ودعا إلى توحيد النقابات العمالية والجمعيات التعاونية.

وقد ظلّت هذه الطلائع مستمرة في عملها إلى أن تهيأت النفوس للاشتراكية، فبدأت تتخذ وضعاً آخر، أسرع في التطبيق وأفعل.

الاشتراكية

نشأت الاشتراكية المعاصرة إذن، كأثر طبيعي لتطور النظامين الاجتماعي والاقتصادي في أوروبا، ونتيجة ضرورية لحصيلة العقل الغربي، وهي تُردّ - لدى التحليل - إلى عناصر أربعة: الاشتراكية الفرنسية، والاقتصاد السياسي الإنجليزي، والفلسفة الألمانية، والعقلية الإغريقية.

فالاشتراكية الفرنسية كانت قد انتهت في أفكار سان سيمون إلى ضرورة إلغاء الميراث وتأميم وسائل الإنتاج من أرض ورأس مال وأدوات عمل، وإلى أن تسود في العمل والتوزيع قاعدة «من كل حسب قدرته ولكل حسب عمله». ثم انتهت في أفكار لويس بلان إلى ضرورة تغيير النظام السياسي ليتولى إدارة المصانع من أجل الصالح العام ولتشريع القوانين التي تكفل له ذلك، على أن تسود في العمل والتوزيع «من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجته».

وبهذا قدّمت الاشتراكية الفرنسية الأسس الاجتماعية للتأميم وهيمنة الدولة على الاقتصاد وإلغاء الميراث والاشتراكية في الإنتاج وفي توزيع الربح والأرباح.

والاقتصاد السياسي الإنجليزي كان قد تطوّر إلى أن قدم ريكاردو نظريتين (أولاهما) نظرية العمل في القيمة، وطبقاً لها تنشأ

القيمة التبادلية للسلعة من العمل كما أنها تقاس بكمية العمل اللازمة لإنتاج السلعة ـ أو بمعنى أدق ـ تقاس بالكمية اللازمة للعمل في أسوأ الظروف الإنتاجية ملاءمة ـ (وثانيتهما) نظرية عن الأجور مضمونها أن الأجور لا تتحدد بإنتاج العامل وإنما تتحدد بمقدار ما يجب أن يحصل عليه من مأكل وملبس ومسكن وما إلى ذلك من الوسائل الضرورية للعيش.

ومن هاتين النظريتين نشأت فيما بعد نظرية فائض القيمة (عند كارل ماركس) وهي النظرية التي ترى أن الفارق بين ثمن إنتاج السلعة (في أسوأ الظروف) والثمن الذي يبعت به يمثل فائض القيمة. وهذا الفائض يحصل عليه الرأسمالي نتيجة لتوظيف رأسماله ونتيجة لحرمانه العامل من الأجر الحقيقي له واقتصاره على أن يعطيه ما يكفي لكي يقيم أوده.

والفلسفة الألمانية ـ وخاصة بعد فلسفة هيجل ـ كانت قد قضت على الفكرة القديمة من أن العالم والنظم الاجتماعية تتميز بالثبات والاستقرار والأزلية. وصاغ هيجل الفكرة الجديدة التي تقوم على حركة العالم والنظم الاجتماعية في نظرية جديدة ترى أن التغير يحدث نتيجة الصراع بين العناصر المتناقضة والتحامها في بناء تركيبي، حيث تتكون من العنصرين الأصليين صورة جديدة تكون أعلى من العنصرين... وهكذا... فالشيء أو الكائن هو العنصر الموجب الذي يحدث التناقض ضده من النفي الذي يحدث له والنقص الذي يظهر فيه. وهذا التناقض هو مصدر كل حركة وحياة، وأي شيء لا ينطوي على تناقض لا يمكن أن يتمتع بالحركة والقوة والفاعلية. والعملية المستمرة للنفي هي التي تؤدي إلى النفي أو نفي التركيب الجديد. وهكذا دواليك، فكرة ثم نقيض لها ثم تركيب

جديد هو بدوره فكرة ثم نقيض لها ثم تركيب جديد... وهذه الفلسفة هي التي أصبحت الأساس الفكري للصراع الطبقي. فقد رأى كارل ماركس أن العنصر الموجب هو الملكية الخاصة، والعنصر السالب أو المضاد هو الطبقة العاملة (البروليتاريا)، وأن الصراع الناشيء بين العنصرين سوف يؤدي إلى ظهور مجتمع جديد، تنتصر فيه الطبقة العاملة بالقضاء على نفسها وعلى ضدها معاً فتصبح الجانب المطلق في المجتمع.

والعقلية الإغريقية التي كانت قد ظهرت في عهد الاستنارة قدّمت الاجتراء في البحث ـ حتى في بحث الدين والألوهية، كما قدّمت إحساساً بالإنسان دون النظم والجماعات، وفصلاً له عن كل روابط بالكون، والاهتمام الزائد بحياته الدنيوية وعالمه الأرضي باعتباره كل شيء وأنه هو الأمر المحقق. هذا فضلاً عن مناهج البحث وموضوعاته، تلك التي كان قد سبق للإغريق أن تناولوا فيها كلاً من الكون والإنسان.

❁ ❁ ❁

وهكذا ظهرت الاشتراكية المعاصرة من خلال تفاعل العقل الغربي مع واقعه وتراثه. فلما تبلورت الأفكار الاشتراكية اتخذت لها سبيلين: أحدهما يرى أن الطريق الصحيح لتحقيقها يقوم في دكتاتورية الطبقة العاملة (البروليتاريا)، وثانيهما يرى أن هذا الطريق يقوم في الديموقراطية البرلمانية. فالاتجاه الأول هو اشتراكية الدكتاتورية، والاتجاه الثاني هو اشتراكية الديموقراطية.

اشتراكية الدكتاتورية:

تقوم هذه الاشتراكية على نفس الأفكار التي انتهت إليها

الاشتراكية الفرنسية، وبقصد توزيع فائض القيمة توزيعاً عادلاً. وإنما تتميز بأنها مَنْهَجَت أهدافها على ما انتهت إليه المثالية الألمانية - في فلسفة هيجل - فجعلت من الصراع الطبقي ضرورة تاريخية وجعلت من التطبيق الاشتراكي حتماً لا مفر من حدوثه بأسلوب ثوري ينتهي إلى ديكتاتورية الطبقة العاملة (البروليتاريا).

فالقواعد الأساسية لهذه الاشتراكية ثلاث: التفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ، وفكرة الصراع الطبقي، ونظرية فائض القيمة.

والتفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ عمل قام به كارل ماركس - ابتداء من كتاب رأس المال - لينتهي منه إلى أن العامل الرئيسي والأساسي في تطور أي أمة أو أي مجتمع هو العامل الاقتصادي: أي الطريقة التي تتبعها الأمة أو المجتمع في إنتاج وتبادل السلع. ذلك أن الإنتاج الاجتماعي - في تقديره - يؤدي بالأفراد إلى الدخول في علاقات محددة لا غنى عنها وليست خاضعة لإرادتهم. وهذه العلاقات الإنتاجية تتفق في مرحلة بعينها من مراحل التطوّر في القوى المادية للانتاج. ومن مجموع هذه العلاقات الإنتاجية يتكوّن الجهاز الاقتصادي للمجتمع، وهو الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه البناء القانوني والسياسي والذي تتفق معه صور معينة من الوعي الاجتماعي. لهذا فإن طريقة الإنتاج في الحياة المادية هي التي تحدد الطابع العام لتطور الحياة اجتماعياً وسياسياً وروحياً. وعندما تغير البشرية طرق الإنتاج فإنها تغير كافة العلاقات الاجتماعية... والأفراد الذين يخلقون من العلاقات الاجتماعية ما يتفق مع انتاجهم المادي يخلقون كذلك من المبادىء والأفكار والطبقات ما يتفق مع علاقاتهم الاجتماعية... لهذا تعتبر الأفكار والطبقات نواتج تاريخية ومرحلية.

وإذا كانت هذه الطبقات قد بدأت بالاقطاع فإن ظهور الرأسمالية يعتبر نقضاً للاقطاع ونفياً له، لهذا حدث الصراع بينهما، وهو الصراع الذي لا بدّ أن ينتهي إلى تركيب جديد يضمهما معاً في الاشتراكية، وفيها تسود الطبقة العاملة وتنتصر على نفسها دوماً حتى تصبح الطبقة الوحيدة في مجتمع بلا طبقات والجانب المطلق في مجتمع جديد.

فصراع الطبقات إذن هو الفرض الأساسي الذي يكون النواة في هذه الاشتراكية، وهو فرض يقتضي ثورة الطبقة العاملة على المجتمع كله حتى تتحقق لها السيطرة عليه، فيصبح المجتمع كله بعد ذلك مجتمعاً من المنتجين، وبذا يتحرر من سيطرة الرأسمالية وسطوة القلة التي تسيطر على الإنتاج.

والهدف من دكتاتورية (البروليتاريا) تقدير قيمة العمل تقديراً صحيحاً. فالعمل هو الأساس الاجتماعي المشترك في جميع السلع، ولا تكون للسلعة قيمة إلاّ لأن العمل الاجتماعي قد تبلور فيها. ويقصد بالعمل الاجتماعي كمية العمل اللازم لإنتاج السلعة في مجتمع معين وفي ظروف إنتاج جماعية عادية وبكثافة اجتماعية عادية وبقدر عادي من المهارة.

ولو قدِّر العمل تقديراً صحيحاً لما حدث استغلال للعمل لحساب رأس المال الذي يستولي على الريع أو الربح لنفسه، فالريع والفائدة والربح الصناعي ليست إلاّ أسماء مختلفة لأوضاع مختلفة من فائض القيمة، أي من العمل الذي لم يُدفع له مقابل والذي دخل في إنتاج السلعة وحساب ثمنها. فريع الأرض لا يجيء من الأرض دون عمل فيها، وفائدة رأس المال وربحه الصناعي لا ينتجان من المال إلاّ بعد أن يضاف إليه العمل. فالعمل هو الأساس في كل من

هؤلاء، ومع هذا فإن العامل لا يحصل على المكافىء الحقيقي لعمله وإنما يحصل على قدر قليل منه ليذهب الباقي إلى صاحب الأرض أو صاحب رأس المال. فلو أن كلاً من الأرض ورأس المال صارا ملكاً للمجتمع لذهب فائض القيمة بأكمله للعمال.

❁ ❁ ❁

على أن هذه النظرية لم تسلم من النقد، حتى قبل أن تُطبّق، ولم يكن هذا النقد من جانب الرأسمالية، وإنما بدأ صدوره من جانب الاشتراكيين على هيئة تنقيح لها.

وقد تزعّم حركة التنقيح ادوار برنشتين (١٨٥٠ - ١٩٣٢) فأبدى ملاحظاته على قواعد النظرية الثلاث: التفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ، وفكرة الصراع الطبقي، ونظرية فائض القيمة.

ففي تقديره أن تطبيق التفسير المادي للتاريخ تطبيقاً صحيحاً يقتضي أن يُدخل في الاعتبار تقديراً كاملاً للأفكار والقوانين والأخلاق والتقاليد التاريخية والدينية لكل عصر من العصور، وتأثير الظروف الجغرافية وغيرها من الظروف الطبيعية التي تدخل فيها طبيعة الإنسان وفطرته الروحية.

وإن التشريعات العمالية الخاصة بالصناعات وتحرير النقابات العمالية وأنظمة التجارة التعاونية من القيود وقيام السلطة العامة بوضع ظروف معيارية للعمل في مشروعاتها وزيادة الديموقراطية في التنظيمات السياسية، كل ذلك مما تقل معه الحاجة وتتضاءل الفرص لحدوث كوارث سياسية وصراعات بين الطبقات.

وإن نظرية فائض القيمة لا يمكن استيعابها كحقيقة ملموسة إلاّ بالنسبة لاقتصاد المجتمع ككل. وإنها تقدم معياراً للعدل أو الظلم

في توزيع إنتاج العمل لا يزيد كثيراً عما تقدمه نظرية الذرة بالنسبة لجمال أو قبح أحد أعمال النحت.

وأضاف أن ثمة استخداماً لعبارات كانت ذات مدلول عندما كانت الامتيازات السياسية سائدة في جميع أنحاء أوروبا، ثم نظر إلى هذه العبارات كما لو كان تقدم الحركة يعتمد عليها أكثر من اعتماده على فهم ما يمكن عمله وما يجب عمله. وأنه لا معنى لاستخدام «دكتاتورية البروليتاريا» في وقت أصبح فيه ممثلون للاشتراكية يعملون في ميدان العمل البرلماني ويطالبون بمطالب الطبقة العاملة، وتظهر فيه المنظمات الحديثة مرنة وقابلة للتغير والتطور.

وبعد ذلك وجّه الفيلسوف الإيطالي بنديتو كروتش (١٨٦٦ ـ ١٩٥٢) انتقادات للقواعد الثلاث كذلك:

ففي رأيه أن التفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ ـ إذا استبعد منه كل أثر من آثار التمسّك بوجهة نظر سابقة ـ يعتبر صحيحاً كقانون بسيط له فائدة في تفسير التاريخ.

وأنه لا توجد حرب طبقات إلاّ حيث توجد طبقات، تكون مصالحها متعارضة متنازعة وتكون على علم بالتعارض والتنازع والصراع... وهذا مما لا يخرج في معناه عن القول بأن التاريخ عبارة عن حروب طبقية عندما تكون هناك حروب طبقية. ذلك أن حقيقة الواقع تفيد أن الطبقات في بعض الأحيان لم تكن لها مصالح متعارضة، وأنها في كثير من الأحيان على غير وعي بهذه المصالح.

وأن نظرية فائض القيمة صحيحة بالنسبة للمجتمع المثالي

الذي تتكون سلعه من إنتاج العمل فقط، ولا يوجد فيه احتكار ولا تمييز طبقي.

❁ ❁ ❁

وقد دعت هذه التنقيحات أنصار اشتراكية الدكتاتورية (الماركسيون) إلى إجراء تعديلات في نظريتهم والاعتراف بما فيها من قصور. وظلّت النظرية في مجال التأييد والمعارضة حتى سنحت فرصة لتطبيقها في الروسيا سنة ١٩١٧ على يد لينين، وبهذا اتخذت وضعاً آخر.

تكون في روسيا القيصرية حزب سمي حزب العمّال الاشتراكي الديموقراطي، وفي سنة ١٩٠٣ ظهر في صفوف هذا الحزب فريقان، أحدهما أُطلق عليه البلشفيك (وتعني الأغلبية) والثاني أطلق عليه المنشفيك (وتعني الأقلية). وابتداء من سنة ١٩٠٥ كان المنشفيك يشكّلون الأغلبية الحقيقية في الحركة بينما كان البلشفيك هم الأقلية. وكان من رأي المنشفيك أنه ينبغي على الروسيا أن تمر بمرحلة التطور الرأسمالي لكي تصبح مهيأة لتقبّل الاشتراكية، وأن المرحلة التالية للقيصرية الروسية هي مرحلة الديموقراطية السياسية. أما البلشفيك ـ بزعامة لينين ـ فقد كان من رأيهم أنه يمكن للروسيا أن تقفز من حالتها البدائية في التطور الصناعي إلى الاشتراكية مباشرة دون حاجة إلى اجتياز المرحلة الرأسمالية.

وقد انتهى الأمر ـ إثر صراع طويل ـ إلى تغلّب البلشفيك بآرائهم. وكان لا بدّ لهم لتحقيق الطفرة من الاعتماد على الشرطة القيصرية بأجهزتها المتنوعة وأساليبها في القوة والقمع، ومن الركون إلى وسائل تناقض الأخلاقيات الاشتراكية التي قامت الدعوة إليها

أساساً. وفي هذا يقول لينين (آسفاً) إن السوفييت (وهو الاسم الذي أُطلق على الروسيين بعد الثورة) قد اضطروا إلى اتباع الأسلوب البرجوازي العتيق... وهذا الأسلوب يعد من قبيل المساومة ويعتبر انحرافاً عن المبادئ التي اتبعت في كوميون باريس وعن أي مبدأ «بروليتاري». وأضاف في تبرير القوة والبطش «إن كل عناصر الفساد التابعة للعهد البائد لا بد لها وأن تظهر، وأن نتيجة هذا زيادة الجرائم والخبث والرشوة والمضاربة وغير ذلك من الموبقات» وأنه «لا بد من زمن طويل ومن قوة باطشة».

وبعد لينين، قدم خليفته ستالين نظريتين جديدتين:

الأولى ـ أن الدولة تستطيع أن تظل باقية في مرحلة الشيوعية، إذا ظل الحصار الرأسمالي قائماً. وهذه النظرية تناقض التعاليم الأولى (لماركس ولينين) من انفتاح الاشتراكية على العالمية، وانتهاء النظام الطبقي والحكومي بعدها. لهذا فإنها تنطوي على قَصْرٍ للاشتراكية على شروطها الاقتصادية دون أن توجهها إلى الأهداف الأصلية التي ترمي إلى الازدهار الحر للإنسان عندما يمكنه التغلب على شتى ألوان الإكراه وعلى انحرافات الاقتصاد والدولة.

وعندما هوجم الاتحاد السوفيتي من قبل ألمانيا النازية (١٩٤١) استثيرت القوميات واستنفرت الوطنيات فعزز ذلك من كيان الدولة كما ثبّت النزعات القومية والوطنية، خاصة بعد انتصار السوفييت، وأَبْهَتَ فكرة العالمية التي تقوم عليها الاشتراكية أصلاً. وبهذا قصرت الاشتراكية مرة ثانية على الشروط السياسية التي تستهدف نصرة الوطن والرفع من شأنه، ولو تم على حساب أي شيء آخر.

الثانية ـ أنه كلما تدعم مركز الاشتراكية وتقدمت الدولة (السوفيتية) فإن صراع الطبقات في البلاد لا بد أن يشتد باستمرار. وهذه النظرية ـ كذلك ـ تناقض التعاليم الأولى التي ترى أن الطبقة العاملة ـ بعد أن تقضي على الطبقات الأخرى ـ سوف تصبح الطبقة المطلقة، بمعنى انتفاء الطبقات، وبالتالي امتناع أي صراخ ناجم عن التناقضات القائمة بين هذه الطبقات.

وقد كان من نتيجة هاتين النظريتين ـ أو ربما كان سبباً لهما ـ ازدياد القوة والبطش، وتسويغ دكتاتورية الحزب القائم على السلطة وتبرير تصرفات الطبقة الحاكمة. بيان ذلك أن اعتبرت دكتاتورية البروليتاريا نظاماً من توجيهات الحزب مقترنة بتطبيق هذه التوجيهات بواسطة المنظمات الجماهيرية لهذه البروليتاريا وتنفيذها بواسطة الشعب، وبهذا لا تكون المنظمات الجماهيرية ـ وعلى رأسها النقابات ـ إلاّ وسائل موصلة لتوجيهات القمة إلى القاعدة.

❁ ❁ ❁

وبعد تطبيق اشتراكية الدكتاتورية في الاتحاد السوفييتي، لم تعد المسألة نظرية تُبْدَى الحجج لتأييدها أو ـ على العكس ـ لتفنيدها، وإنما أصبحت واقعاً محققاً يمكن أن يستخلص منه مدى التوافق أو التعارض مع الأفكار الأولى، وسبب هذا أو ذاك. والتقدير الصحيح للتطبيق لا يمكن إلاّ ببيان أثره على قواعد النظرية الثلاث: التفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ، وفكرة الصراع الطبقي، ونظرية فائض القيمة.

تقوم النظرية على أن التاريخ يجري في حتمية تحددها الظروف الاقتصادية للانتاج. وأن هذه الظروف هي التي أوجدت المجتمع الاقطاعي حيث كانت الزراعة أساس الإنتاج. ولما تغيرت

ظروف الإنتاج نشأ المجتمع الرأسمالي كنقيض للمجتمع الاقطاعي. ومن التناقض الواقع بين هذين المجتمعين: الاقطاعي والرأسمالي ينشأ المجتمع الجديد: المجتمع الاشتراكي. فالاقطاع هو القضية أو الموجب أو التقرير ـ بالتعبير الفلسفي للنظرية ـ والرأسمالية هي النقيض والسلب أو النفي. ومن التركيب الحاصل بين القضية ونقيضها، بين الإيجاب والسلب، بين التقرير والنفي ينشأ المجتمع الاشتراكي.

هذه هي القاعدة في النظرية. وفي التطبيق، لم يقع الحتم التاريخي ولم تسر النظرية تبعاً لقاعدتها المحددة.

لقد ثار النزاع بين المنشفيك والبلشفيك على بيان الخطوة التالية للنظام القيصري، فرأى الأولون أنه لا بدّ من أن تمر الروسيا بمرحلة التطور الرأسمالي حتى تصبح مهيأة لقبول الاشتراكية، وأن المرحلة التالية هي مرحلة الديموقراطية السياسية، أما الآخرون فقد رأوا ـ عكس ذلك ـ أنه يمكن للروسيا أن تتخطى النظام الرأسمالي وتنتقل من الاقطاع إلى الاشتراكية مباشرة. وقد تغلّب هذا الرأي، فعمل نظام الحكم التالي على تعميم الاشتراكية بدلاً من الاقطاع. ومفاد ذلك أن التطبيق قد خرج منذ الوهلة الأولى على مقتضيات الحتمية التاريخية. وهي مناقضة غريبة، كيف يمكن للواقع أن يخرج على ما هو محتّم عليه أن يسير فيه!؟ ألا يفيد ذلك أن ثمة خطأً في النظرية أو انحرافاً في التطبيق!؟

ومن جانب آخر، فإن مقتضى النظرية أن العمال الصناعيين الذين يكثرون في المجتمع الرأسمالي هم الذين يكوّنون الطبقة العاملة (البروليتاريا) وأنهم هم الذين يحملون الأفكار الاشتراكية ـ من واقع تجربتهم ـ ثم يطبّقونها لكي يعملوا على إيجاد المجتمع

الاشتراكي. ولما كانت الروسيا خلواً من هذه الطبقة (البروليتاريا) فإن الأفكار الاشتراكية لم تجيء كانعكاس طبيعي للواقع الاجتماعي، في حركة مادية للتاريخ، وإنما حملتها طبقة من الثوار (على رأسهم لينين) وهم أبناء الطبقة البرجوازية، ثم عملوا على إنشاء حزب يقود المجتمع إلى التحقيق الاشتراكي. فالأفكار - إذن - وليس الواقع المادي - هي التي أوجدت التطبيق الاشتراكي. وقد أدرك القادة الأول هذا التحريف الذي حدث للنظرية فقال (لينين) «بلا نظرية ثورية لا توجد حركة ثورية»، وهو قول يجعل للفكر الغريب عن واقع معين أثراً في هذا الواقع، بما ينفي انعكاس كل فكر عن واقعه. وقد جرى تسويغ ما حدث على تعبير لكارل ماركس يجعل من الفكرة مادة بترديد قوله إن «الأفكار تصبح قوة مادية عندما تستولي على الجماهير» وبهذه الفلسفة مُحِيَ الفارق بين الفكر والمادة، بين المحمول إلى الواقع وهذا الواقع طالما أن الفكر ذاته - متى استولى على الجماهير - يصبح مادة.

وتقوم النظرية على أن التاريخ ليس صراعاً مستمراً بين الطبقات، وأن الطبقات تتكوّن تبعاً لأساليب الإنتاج. ففي المجتمع الاقطاعي طبقتان: ملاّك وفلاحون، وفي المجتمع الرأسمالي طبقتان كذلك: رأسماليون وعمّال. إن الصراع بين ملاّك الأرض وفلاّحيها هو الذي أوجد المجتمع الرأسمالي، كما أن الصراع بين الرأسماليين والعمال هو الذي يوجد المجتمع الاشتراكي.

وفي التطبيق لم يحدث هذا الصراع في الروسيا لعدم وجود النظام الرأسمالي بها، ولأن الفلاحين لا العمال كانوا هم الطبقة الغالبة في المجتمع. لهذا قام الحزب الشيوعي بدلاً عن الطبقة في إيجاد الصراع وحلّه، فهو الذي خلق الصراع مع طبقة الملاّك التي

كانت قائمة في المجتمع وهو الذي حلّه بإزالة هذه الطبقة، والاستيلاء على مقاليد الحكم بعدها، ليحكم هو لا الطبقة العاملة، ولينشىء ديكتاتورية الحزب لا ديكتاتورية البروليتاريا.

وتقوم النظرية على أن فائض القيمة يعود إلى الرأسمالي أو المالك في صورة فائدة عن رأس مال أو ريع للأرض أو شبه ربح. فالرأسمالي أو المالك هو الذي يستفيد بفائض القيمة دون أي عمل من جانبه، في حين أن العامل لا يحصل لقاء عمله إلاّ على أقل القليل، ما يكاد يكفيه ليستمر في عمله. والاشتراكية تهدف ـ من ثم ـ إلى توزيع فائض القيمة توزيعاً عادلاً بحيث يجزى العامل جزاء وافياً، ولا تعطى فائدة أو ريع دون ما عمل.

وفي التطبيق لم يحدث توزيع عادل لفائض القيمة وإنما استقلت الفئة الحاكمة بالحصول عليه وتوزيعه تبعاً لما تراه من مصارف، وقد كان من أهم المصارف ما اتجه إلى تعزيز سلطة الحزب ورفع شأن الدولة. وبهذا لم يعد فائض القيمة إلى العمل، وإنما وجّه وجهات أخرى، تبعد تماماً عن الأهداف الحقيقية للاشتراكية، ولا تعد إلاّ أغراضاً حزبية أو أهدافاً وطنية.

وبهذا انتفى أي تحقيق للاشتراكية، طالما أنها لا تقوم لمجرد أن الطبقة العاملة قد تولّت الحكم ـ حتى على فرض حدوث ذلك ـ بل تقوم عندما تتجرّد هذه الطبقة من الحق الأول لأي طبقة حاكمة، ألا وهو حق التصرّف في فائض القيمة.

إن ما سمي بالتطبيق الاشتراكي ـ في الاتحاد السوفييتي ـ قد عمل على إحلال ملكية الطبقة الحاكمة محل الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ثم استبقى قانون القيمة قائماً، بحصول النظام

الحاكم على كل فائض القيمة الذي كان يحصل عليه الرأسماليون والملاّك، واستقلاله بالتصرّف فيه.

❀ ❀ ❀

هكذا أدّى تطبيق النظرية التي قامت عليها اشتراكية الدكتاتورية إلى خروج الواقع عنها في كل قاعدة من قواعدها. ويعني ذلك أنه ولا بدّ أن يكون ثمة خطأ في النظرية أو في التطبيق. فإذا كان الاثنان صحيحين، فإن معنى ذلك أن التطبيق لا بدّ أن ينحرف عن النظرية بما يقتضيه بُعد الواقع عن مجرد النظر.

لقد أدّى التطبيق إلى خروج نموذج جديد للرأسمالية، هو رأسمالية الدولة؛ أو بمعنى أصح، رأسمالية الطبقة الحاكمة، ذلك لأن الدولة تلقي مقاليدها للحزب الذي يترك سلطة التوجيه والتقرير للفئة الحاكمة. وإذ كانت هذه الفئة هي التي تستقل بحق التصرّف في فائض القيمة فإنها تكون الوريث الحقيقي للسلطة، والرأسمالي الواقعي في الدولة.

إن حقيقة أن التطبيق الاشتراكي قد بدأ في بلد متخلف كالروسيا قد أساء إلى الاشتراكية عموماً، فلقد أدّت الضرورة المطلقة للتغلّب على التخلّف إلى المطابقة بين أهداف الاشتراكية وأهداف المرحلة الأولى من الكفاح، مرحلة تراكم رأس المال؛ ثم أدّت هذه الضرورة - بما صاحبها من قسر وقهر - إلى تسجيل بصمتها على التاريخ اللاحق، ثم عملت الوطنية والقومية على صبّ النتائج في قوالبها القاصرة.

بهذا أصبح الاتحاد السوفييتي وصياً على الاشتراكية، طالما أن أيديولوجيته قد اقترنت بالتبريرات التي تزعم أن التطبيق الاشتراكي قد نجح فيه. ثم عملت هذه الوصاية على تصدير نموذج واحد من

التطبيق الاشتراكي، هو نموذج رأسمالية الطبقة الحاكمة، حيث تستأثر فئة من الحكام بالسلطة وبالحق في التصرّف في فائض قيمة كل إنتاج الدولة ـ وربما عقاراتها كذلك ـ مع تكوين جهاز قوي من الشرطة بأجهزة سرية متعددة تفرض الحكم بالقوة والقهر. وتعمل أجهزة الأعلام عملها في تبرير كل تصرفات السلطة الحاكمة بتحويل اللامعنى إلى معنى والمعنى إلى لا معنى، وبمحاولة تقديم أُطُرٍ فكرية لوصف ما يجري ويحدث مع استبعاد المفاهيم التي تساعد على فهم هذا الذي يجري ويحدث.

ومع ما في هذا النموذج من تشويه، فإن الملاحظ أن الدولة التي تصدره لم تتجرّد بعد من النوازع القومية والعوامل الوطنية. وبهذا لا يكون التصدير لصالح الإنسان ولا ـ حتى ـ لحساب حرفية التطبيق الاشتراكي مجردة من أي عامل إنساني، وإنما يحدث هذا التصدير ضمن الأغراض الحزبية للطبقة الحاكمة في البلد المصدّرة أو الأهداف الوطنية لها.

وقد أدرك ذلك كثير من المؤمنين بهذا النوع من الاشتراكية، ومن ثم قامت الصين بتطبيق نموذج آخر بدأ بتغيير العلاقات الاجتماعية لا العلاقات الاقتصادية، كما قامت يوغوسلافيا بتطبيق نموذج خاص بها. ودعا بعض الدعاة الاشتراكيين إلي أن يكون لكل بلد نموذج خاص به ينبع من ظروفه الخاصة، وهي دعوة ترجع إلى التنقيحات الأولى للنظرية ـ والتي أبديت من قبل التطبيق ـ قصد حملها على التقدير الكامل للأفكار والقوانين والأخلاق والتقاليد التاريخية والدينية لكل عصر من العصور وتأثير الظروف الجغرافية وغيرها من الظروف الطبيعية التي تدخل فيها طبيعة الإنسان وفطرته الروحية.

اشتراكية الديموقراطية:

إلى جانب اشتراكية الديكتاتورية وجدت اشتراكيات أخرى، تقوم على ذات الأهداف الاشتراكية، وتختلف عن اشتراكية الديكتاتورية في الأسلوب التي ترى اتباعه للوصول إلى الأهداف. فهي ترى أن الأسلوب الديكتاتوري كان فهماً ناتجاً عن الظروف التي وُضعت فيها النظرية الخاصة به، سواء من حيث الوقت أو من حيث المكان. وأن الأسلوب السديد هو الأسلوب الديموقراطي الذي يتوسل إلى تطبيق الأهداف بالنظم البرلمانية والتكوينات النقابية والتشريعات المتتالية.

وأشهر الاشتراكيات في هذا الصدد الاشتراكية الفابية، التي تكونت في إنجلترا في ٤ يناير/كانون الثاني ١٨٨٤، والتي اتخذت لنفسها شعاراً يبين سبب تسميتها وأسلوبها في العمل «يجب أن تنتظر اللحظة المناسبة على أكثر ما يكون الصبر، مثلما فعل فابيوس (القائد الروماني) وهو يحارب هانيبال (القائد القرطاجني)، وإن كان الكثيرون قد انتقدوا تأخيره، ولكن عندما يحين الوقت المناسب يجب أن تضرب بشدة كما فعل فابيوس وإلاّ كان انتظارك هباء لا جدوى منه».

وقد وضعت هذه الجمعية قانونها الأساسي سنة ١٨٨٧ بما يوضح أهدافها، فجاء فيه:

«إن الجمعية الفابية تتكون من اشتراكيين. وهي بذلك تهدف إلى إعادة تنظيم المجتمع بتخليص الأرض ورأس المال الصناعي من الملكية الفردية والطبقية وجعلها في يد المجتمع لمصلحة الجميع. وبهذه الطريقة وحدها يمكن تحقيق العدالة في توزيع المزايا الطبيعية

والمكتسبة ـ التي تمتلكها الدولة ـ على الناس جميعاً.

لذلك فإن الجمعية تعمل للقضاء على الملكية الخاصة للأرض وعلى ما يستتبع هذه الملكية من استيلاء الفرد في صورة ريع على الثمن الذي يدفع مقابل السماح باستخدام الأرض ومقابل الامتيازات التي تتمتع بها الأرض والمواقع الأفضل.

كذلك تعمل الجمعية لكي تنقل إلى المجتمع إدارة كل رأس مال صناعي يمكن إدارته بكفاية في ظل التأميم، لأن احتكار وسائل الإنتاج والمخترعات الصناعية أدى ـ في الماضي ـ إلى تحويل فائض الدخل إلى رأس مال كان يستخدم أساساً لإثراء الطبقة المالكة مما أدّى إلى أن يصبح العامل معتمداً في وسائل كسب معيشته على هذه الطبقة».

وفي تبرير الفارق بين هذه الاشتراكية واشتراكية الديكتاتورية قيل إن النهوض الذي حققته الطبقة العاملة جعل لها تأثيراً على التشريع وعلى عقود العمل. وإنه إذا كانت الدولة ديموقراطية وعلى استعداد لأن تلزم نفسها بالإصلاح الاجتماعي وكان للطبقة العاملة نفوذها وقوتها الاقتصادية، وكان للأمة وعي اجتماعي متزايد، فإنه لا يكون ثم مبرر للتعامل على أساس من الثورة والصراع الطبقي. وإن اشتراكية الديكتاتورية اختارت أسلوبها في العمل قبل نشأة الاشتراكية الديموقراطية وفي ظروف لم يكن روادها قادرين على غير التفكير في الثورة، لأنه كان يتعين عليهم إزالة النظام القديم أولاً كيما يتسنى لهم خلق جهاز سياسي لإعادة تنظيم المجتمع على أساس جماعي، أما إذا كان ثمة مجتمع ديموقراطي ودولة تعرف التزامها نحو التشريع فلا تكون هناك حاجة إلى ثورة من أجل خلق جهاز سياسي جديد،

لأن الجهاز السياسي السليم قائم ولا يحتاج الأمر إلاّ إلى استخدامه.

وقد كان للجمعية الفابية أثر كبير في انجلترا بصفة خاصة، وإليها يرجع الفضل في تأسيس حزب العمال البريطاني سنة ١٩٠٠، فهو يدين بمبادئها، ويعمل من خلال النظام النيابي والسلطة التشريعية على تطبيق هذه المبادىء شيئاً فشيئاً.

ومن جانب آخر، فقد كان لهذه الجمعية تأثير مشع على كافة بلاد غرب أوروبا، فقد انتهجت ـ أغلب هذه البلاد ـ نهجها في الأهداف الاشتراكية وفي وسائل تحقيقها.

المجتمع الصناعي

تتفق الاتجاهات الاشتراكية - إذن - في ضرورة إعادة توزيع فائض القيمة - سواء كان ريعاً أم فائدة أم ربحاً - بحيث يختص به العمل.

وهي تختلف في أسلوب هذا التوزيع وما إذا كان يتم عن طريق ديكتاتوري أم بأسلوب ديموقراطي نيابي، هذا فضلاً عن الاختلافات الأخرى التي نتجت من التطبيق، والتي تقصر الاشتراكية - في جانب - على قبض المجتمع على وسائل الإنتاج، أو تطلقها - في جانب آخر - على حق المجتمع في توزيع المنتجات.

وما يستفاد من الاشتراكيات جميعاً أنها ترمي إلى تغيير علاقات الإنتاج، وتستهدف إحلال علاقات أخرى محلها. فبدلاً من أن تكون علاقة الإنتاج قائمة بين الرأسمالي والعامل تعين أن تقوم - في التقدير الاشتراكي - بين المجتمع والعامل، وإن كان ذلك لم يحدث في التطبيق. ففي اشتراكية الديكتاتورية قامت علاقات الإنتاج بين العامل والحزب الحاكم، كما أنها في اشتراكية الديموقراطية قامت بين العامل والرأسمالي وبينهما وسيط من الرقابة الاجتماعية في صورة تشريعات أو تنظيمات نقابية أو نشرات صحفية وما إلى ذلك.

فالغرض الرئيسي من الاشتراكية هو تغيير علاقات الإنتاج،

قصد التوصّل عن طريق هذا التغيير إلى تغيير المجتمع ذاته تبعاً لتغير روابطه الاقتصادية وعلاقات الإنتاج فيه. لذلك فإن الاشتراكية - في جميع صيَغها المعاصرة - لا تعدو أن تكون تغييراً في الوضع الاقتصادي وحده وتبديلاً في العلاقات داخل النظام الرأسمالي، يقوم على افتراض أن حدوث هذا التغيير والتبديل يؤدي إلى تغيير العلاقات الاجتماعية وتبديل الحياة الإنسانية كلها. لهذا اقتصرت كافة الدعاوى الاشتراكية - فيما عدا التطبيق الصيني (الذي لم تظهر نتائجه الشاملة بعد) - على الإلحاح على العلاقات الإنتاجية والنظم الاقتصادية دون أن يواكب هذا الإلحاح عمل - بنفس الدرجة - على تغيير العلاقات الإنسانية ذاتها. وبذا انتهت كافة هذه الدعاوى - أو انكشفت في الحقيقة - عن صور جديدة من الرأسمالية. ففي اشتراكية الديكتاتورية رأسمالية الدولة أو الطبقة الحاكمة، وفي اشتراكية الديموقراطية رأسمالية أُصلحت بعض عيوبها التي تتصل مباشرة بشخص العامل في علاقته مع الرأسمالي. وبقيت في كل من الاشتراكيتين روح الرأسمالية التي تقوم على التقدير الكمي لكل شيء، وطابعها الذي يستهدف الربح بأي وسيلة، وأسلوبها الذي يعنى بالعوامل الاقتصادية وحدها - حتى ولو تنافست مع الأخلاقيات وصدّعت الإنسان ذاته.

لهذا انزلق الاهتمام بعلاقات الإنتاج إلى اهتمام بقوى الإنتاج، ثم أصبح الاهتمام بقوى الإنتاج غاية في ذاته. ذلك أن الاهتمام بعلاقات الإنتاج وحدها لا بدّ أن يؤدي إلى الاهتمام بقوى الإنتاج باعتبارها الرابطة بين طرفي العلاقة والعلامة بين حدي المعادلة، خاصة وأن رعاية هذه القوى مما يؤثر على كم الإنتاج وكيفه فيؤدي بالتالي إلى زيادة العوائد (فائض القيمة) بما يرفع من شأن كل من

طرفي العلاقة كما يرفع من شأن العلاقة ذاتها. وشيئاً فشيئاً يتزايد الاهتمام بقوى الإنتاج لتحقيق أكبر عائد من فائض القيمة، على اعتبار أن ذلك مما يساعد على تحقيق الأهداف الاشتراكية. ونظراً لأن هذه الأهداف ـ على ما سلف ـ ذات طابع اقتصادي بحت فإن الاهتمام بها يسقط على الاهتمام بالوسائل المؤدية لها، وهي اقتصادية كذلك ومن ذات طبيعة الأهداف. وبهذا تختلط الغايات بالوسائط والأهداف بالوسائل فتصبح العناية بقوى الإنتاج غاية في ذاتها، طالما أن ذلك يتوافق مع طبيعة الروح المهيمنة على الحياة كلها ـ وهي الروح الاقتصادية ذات النزعة التجارية.

وهكذا انتهت التطبيقات الاشتراكية ـ على اختلاف أنواعها ـ إلى التوافق مع النظام الرأسمالي في أغراضه التي تعنى أساساً بقوى الإنتاج وأهدافه التي تقوم على الغلبة في المنافسات التجارية. ولا عجب في ذلك فلقد انتهى التحليل السديد إلى أن هذه الاشتراكيات ـ بجميع أنواعها المعاصرة ـ ليست إلاّ نماذج جديدة من النظام الرأسمالي. ومن ثم فقد قامت بينها جميعاً منافسات مما يقوم داخل هذا النظام، قصد رفع مستوى الإنتاج وزيادة كمّه وخفض تكاليفه إلى أدنى حد ممكن، ثم فتح أسواق تتسع لاستيعابه.

وفي ظل هذه المنافسة على الاهتمام برفع الكفاية الإنتاجية وزيادتها حدث تقدم صناعي كبير في كافة قوى الإنتاج من آلات وأدوات وما يلزم لها من تنظيم ووسائل نقل وما يصاحبها من إدارة ورعاية وما إلى ذلك. ومع التقدم الفني (التكنولوجي) ظهرت أكثر فأكثر أوجه التشابه بين المجتمعات التي تقوم على التطبيق الاشتراكي والمجتمعات ذات النزعة الرأسمالية الصريحة، فبدا أن كلا المجتمعين مجتمع صناعي من نوع واحد وأن الخلافات بينهما

خلافات في الدرجة فحسب، تكاد أن تكون نتيجة طبيعية للاختلافات القائمة بين ظروف كل من الكتلتين والتاريخ الحضاري لها والمستوى الثقافي لأبنائها وطبيعتهم الخلقية.

وفي ظل التقدّم الصناعي (التكنولوجي) بدأت جميع النظم القائمة تسفر عن قصورها بالنسبة للطبيعة الإنسانية وتعلن عن إفلاسها فيما يتعلّق بتقدّم الإنسان ذاته. لقد زادت المؤسسات وتضخمت فقلّ حجم الفرد إزاءها وانسحق بجوارها، ولم يعد يستطيع أن يركن أمامها إلى مجهوده الخاص أو أن يعتمد على قدرته وحدها. وأصبحت المبادرة الذاتية والإمكانات الشخصية ـ دون أن تندرج في نظم المؤسسات ـ فقاعات تدور في محيط المجتمع بغير فاعلية، إلى أن تتبدّد بلا تأثير ولا أثر.

إن مجتمع التقدّم الصناعي مجتمع ذو اتجاهات لا عقلية، فالكم أساسه والتضخم عنوانه والعبث طبيعته والربح المادي غايته الوحيدة. في هذا المجتمع تأنّس الشيء وتَشَيّأ الإنسان، ففيه تُقوَّم الأشياء بما كان يتعيّن أن يقوَّم به الإنسان، ويقدّر الإنسان بما كان يتعيّن أن تقدَّر به الأشياء. لقد أصبح الإنسان فيه كمّاً يحسب، وأصبحت الأشياء فيه كيفاً يوزن، وفي هذا المجتمع ضاع الإنسان من ابتغاء الشيء، وغلا الشيء من طلب الإنسان له.

ثم استطاعت وسائل الإعلام ـ بما لها من ضخامة مؤسسات العصر وشمولها وسطوتها ـ أن تضفي على هذه الاتجاهات اللاعقلية مفاهيم عقلية، وتجعل من اللامعقول معقولاً ليس في الامكان أبدع منه. إن وسائل الإعلام هذه تسيطر على الإنسان منذ أن يصحو إلى أن ينام، سواء بالجرائد أم المجلات أم الكتب أم الإذاعات

المسموعة والمرئية أم المسارح أم دور الخيالة، لتقدم له تعقيلاً للجنون الذي يعيش فيه وتبريراً لكل ما هو حوله من فساد وتخديراً لأي ضمير يحاول أن يصحو.

وفي هذا الجو لم يعد يمكن للإنسان أن يخلو إلى ذاته ليستبطنها، كما لم يعد يدرك غير حاضره أو يستطيع تصور ممكن آخر. وبذلك أصبح مسطّحاً يفتقد تعدّد الأبعاد في نفسه وتنوّع الأغوار في وجوده، وهو ما كان يضفي العمق والخصوبة على الذات الإنسانية، حين كانت تتحرك خلال البعد الداخلي: بين الواقع والتقدير الشخصي له، وحين كانت تتجول خلال البعد الخارجي: بين ما هو كائن وما يمكن أن يكون.

الشخصية الغربية

انتهت الشخصية الغربية ـ في العصر الحديث ـ إلى أن تصبح مسخاً بلا شكل، وخواء دون لب.

لقد بدأت في عصر الاستنارة بروح وثابة تستهدف تغيير الأحوال والأوضاع لتتهيأ للإنسان أحوال أفضل وأوضاع أرقى، فيسمو من خلالها على نفسه. وقد أدّت سيطرة هذه الأفكار إلى أن تصبح الشخصية الغربية ممتلئة بهدف محدد مستوية على غرض إنساني، فبدت قوية واضحة طلقة.

وهيأت لها الروح الإغريقية التي هيمنت عليها في تلك الفترة مجالاً إنسانياً بحتاً، يلتفت عن الغيبيات ويستهين بها. وفي هذا المجال أعيد فهم اللاهوت المسيحي على دراسة جديدة لا تؤمن بأن المسيح هو اللّه وأن البابا خليفة المسيح وأن القانون الكنسي مقدس لا يناقش. وبهذا الفهم اهتز الإيمان بالدين المسيحي اهتزازاً بالغاً، خاصة وأن أخلاقياته في التسامح والعزوف عن الدنيا لم تعد متلائمة مع الروح الجديدة التي تقوم على أسس اقتصادية خالصة.

وبدأت تظهر أفكار ومبادىء جديدة لتحاول أن تملأ الفراغ الذي خوى من نفوس فقدت الإيمان بالدين. غير أن هذه الأفكار والمبادىء ما كانت تظهر إلاّ لتختفي ولا تبدو إلاّ لتتحول، لأنها ـ

جميعاً ـ لم تكن إلاّ ردود فعل للروح التي افتقدت الإيمان ولا تريد الإيمان إلاّ بما هو محسوس.

لهذا انفصل المبدأ الأخلاقي عن الكونيات، وراجت الفلسفة التي تجعل للإنسان الحق في أن يكوّن قيمه بنفسه، ثم صارت ـ في النزعة الشعبية ـ إيماناً جديداً يفصل الإنسان عن كل شيء ويجعله معيار ذاته، حتى ولو لم يكن على المستوى المعياري المناسب من حيث القدرات الخاصة والتكوين الثقافي.

ثم أدّت سطوة المؤسسات من جانب، وكثرة الاحتياجات من جانب آخر، إلى أن يتضاءل أمام نفسه ولا يكاد يلتفت إليها إلاّ ليثور عليها أو ليحطمها، كرهاً للإذلال الذي يعيش فيه وهرباً من الضياع الذي يتربّص به من كل جانب. ومن هنا تحول الإقدام الذي اتسمت به الشخصية الغربية منذ بداية عصر الاستنارة إلى طابع انتحاري موجّه ضد المجتمع لتقويضه أو ضد النفس لتحطيمها. واتخذ هذا الطابع صوراً متعددة من الإيجابيات الظاهرة في الإضرابات والثورات، أو السلبيات التي تمتنع عن العمل أو تهرب من حكم القانون أو تتعاطى المخدرات أو تجن بالجنس أو ما إلى ذلك من أفعال.

إن الشخصية الغربية كالشخصية الإسلامية انتهت إلى طريق مسدود، مع وجود فارق بين الشخصيتين.

فإذا كانت الشخصية الإسلامية في النصوص مقيّدة، فإن الشخصية الغربية في الضياع مبدّدة؛ وإذا كانت الشخصية الإسلامية فسيفسائية الطابع، فإن الشخصية الغربية انتحارية الطابع؛ وإذا كانت الشخصية الإسلامية مشتتة في الغيبيات، فإن الشخصية الغربية ممزّقة في الماديات؛ وهكذا أصبح الإصلاح أو الثورة ضرورة محتومة في كل مكان وقدراً لا مفر منه لأي إنسان.

القسم الثاني ـ الإصلاح أو الثورة

منذ بدأ عهد الاستنارة والعقل الغربي يأخذ نفسه بالتغيير، يظهر ذلك تارة في ثوب الإصلاح ويأخذ تارة شكل الثورة. وما اتبع في هذا الصدد يمكن أن ينقسم إلى اتجاهات خمسة:

- الإصلاح الديني.
- الثورة السياسية (الفرنسية).
- الثورة الاقتصادية (الروسية)، والإصلاح الاقتصادي (في البلاد الأخرى).
- التجديد الفكري (الفلسفي).
- الإصلاح التربوي.



الإصلاح الديني:

بدأ الإصلاح الديني في دائرة الكنيسة الجامعة (الكاثوليكية) منذ القرن الرابع عشر بهدف إحياء النظم الكنسية القديمة بما كانت عليه من زهد وورع. وقد دعت إلى هذا الإصلاح عوامل كثيرة أهمها الاتجار في الوظائف الدينية وانحراف بعض رجال الدين إلى

أمور الدنيا وملذاتها وفساد الكهنوت الأعلى وجهل الكهنة بصفة عامة وقلّة الاكتراث بشؤون الدين وأمور العقيدة. وقد كان لعهد الاستنارة ـ فيما بعد ـ أثره في انحراف البلاط البابوي ذاته وتعلقه بالشؤون الدنيوية وانطلاقه وراء مختلف الحواس الفنية.

وعاق هذا الإصلاح عن إتيان ثمره وقوف رؤساء الكنيسة ضده وتكاتف البلاط البابوي أمامه، ولذلك فكثيراً ما يسميه المحتجون (البروتستانت) حركة مقاومة الإصلاح.

وما يعرف في التاريخ باسم الإصلاح الديني إنما هو تلك الحركة التي قام بها مارتن لوثر في القرن السادس عشر والتي بدأت على شكل حركة إصلاحية في الكنيسة الجامعة (الكاثوليكية) ثم تحولت إلى حركة عقائدية عرفت بالبروتستانتية (الاحتجاجية). ومن اسم هذه الحركة تتضح بدايتها، فقد كان ذلك عندما احتجّ مارتن لوثر على حركة بيع صكوك الغفران، ثم أعقب هذا هجوم علني على العقائد والسلطة الكنسية. وأدّى رفض لوثر الاذعان للبابا إلى الانفصال العلني عن الكنيسة وظهور عقيدة جديدة، تقوم أساساً على أن البرّ يتمّ بالإيمان فقط، بدلاً من الاعتماد على الأسرار المقدسة أو وساطة الكنيسة، ومن ثم فهي تعنى بتحديد مسؤولية الفرد في الحصول على خلاصه الذاتي.

وقد كان لهذه العقيدة أثر بالغ في تقوية النزعة الفردية التي كانت آخذة في الظهور وفي التزايد، إذ قدمت لها صيغة دينية موافقة وروابط تساعدها تماماً، غير أن ثمة عوامل منعت هذه الحركة من أن تكون قائدة للإنسان ورائدة لتقدمه الدائم (أولاً) أنها حدثت داخل الكنيسة الجامعة ثم أخذت موقف المعارض لها والمستقل

عنها، فتحددت بهذا الشكل ثم انحصرت فيه فلم تنفسح لكي تقدم آفاقاً للإنسان عامة (ثانياً) وأنها ـ حتى داخل هذا المجال ـ اكتفت بأن تحرر المسيحي المعتقد بمبدئها من سلطة الكنيسة ووطأة الأسرار المقدسة دون أن تقدم له صيغة جديدة تماماً يمكنه بها الاستغناء عن تلك السلطة والانفلات من هذه الوطأة، وبذا بقيت هذه وتلك ـ بحكم الميراث التقليدي ـ وإن كان ذلك بصورة أقل. فالاختلاف الذي قدمته إذن اختلاف في الدرجة لا في النوع. (ثالثاً) وأنها لم توال نفسها بالتجديد لكي تصبح ثوباً صالحاً للأفكار التالية، خاصة تلك التي تتعلق بأساس اللاهوت المسيحي، وفكرة ألوهية المسيح التي أعادت الأجيال التالية النظر فيها على ضوء ما استخلصه علم مقارنة الأديان وما استحدثه العلم الحديث. (رابعاً) وأنها تابعت المبدأ الفردي في نشاطه الاقتصادي، على ما سلف، دون أن تتنبّه إلى ما في طبيعة هذا النشاط من انحراف عن المواضعات الأخلاقية والقيم الإنسانية، ومن هنا ظهرت في التاريخ لصيقة بالفردية والرأسمالية، وبدت كما لو كانت تسويغاً للنشاط الاقتصادي بما فيه من لا أخلاقية وتبريراً لأهدافه كيفما كانت. وبهذا أصبحت ـ كغيرها من المذاهب ـ هدفاً سهلاً للدعاوى الاشتراكية التي تراها ضمن موكب السعي في ركاب المستغلين.

الثورة السياسية:

بدأت هذه الثورة في فرنسا (١٧٨٩) وأثّرت في العالم كله. وقد ذكرت في بيانها أسباب عدة، أهمها: ازدياد قوة الطبقة الرأسمالية الجديدة التي ظهرت كقوة مقابلة للاقطاع ومناوئة له، وانتشار الأفكار التحررية بفعل الكتّاب والمفكرين من أبناء هذه

الطبقة، وفقدان الثقة بالكنيسة وبالنظم السياسية القائمة، وضعف الروابط الموجودة عن تحمل الأنشطة الجديدة.

وقد كان من نتاج هذه الثورة تغير الخريطة السياسية لأوروبا كلها، وانتشار أفكار الحرية والمساواة والأخاء، وإعلان حقوق الإنسان، وظهور القوميات والمذاهب الحرة. وقد أدّت هذه الأمور جميعاً إلى فوران شديد في حياة الإنسان الأوروبي وانتعاش بالغ لحيويته. غير أن هذا الانتعاش وذلك الفوران سرعان ما خمدا بعد أن استوعبتهما الخلافات السياسية، واستنفدتهما الحروب الناتجة عن هذه الخلافات من جانب، والصراعات الناجمة ـ من جانب آخر ـ بين أبناء البلد الواحد، نتيجة نشوء طبقة كبيرة من العمال تتفق مصالحها في الوقوف أمام الرأسماليين.

لقد أدّت الثورة السياسية إلى تغيير البناء الحكومي في بلدان كثيرة، وإلى تثبيت نظام الدولة بمفهومها الحديث، وإلى نشر الديموقراطية البرلمانية. وهي أمور وجد بها جوّ من الحريات التي لم تكن متكاملة الإحكام، بل كانت على أقصى درجة من التخلخل، لأنها اقتصرت ـ من جانب ـ على الحرية السياسية، كما اقتصرت ـ من جانب آخر ـ على حرية شعب دون باقي الشعوب ودولة دون شتى الدول. بذلك ضاعت هذه الحرية ـ على المستوى الفردي ـ في أمواج الحاجات الاقتصادية المتلاطمة وأصبحت شيئاً باهتاً يتمخّض عن حرية وهمية في الاختيار المحدود أمام صناديق الانتخاب كل بضع سنوات، كما ضاعت ـ على المستوى الدولي ـ في تيارات التنافس التجاري، واستعمار البلاد واستغلال الشعوب.

لهذا كله انتهت الحرية السياسيَة إلى خلافات بين الدول أدّت

إلى الحروب العالمية، وإلى صراعات بين الطبقات أوجدت الضرورة إلى الإصلاح الاقتصادي.

الثورة الاقتصادية:

نشأت الدعاوى الاشتراكية، أو عاودت ظهورها في العصر الحديث ـ على ما سلف ـ كأثر من آثار المظالم التي أوجدها النظام الرأسمالي بما تضمنه من مغالاة في الفردية نزعت الإنسان من إنسانيته، ووضعته في جزيرة من أغراضه المادية وأهدافه الاقتصادية، فلم يعد يرى في غيره إلاّ أداة تعمل لكي يزيد ثراءه ويقوى نفوذه.

واتخذت الدعاوى الاشتراكية كلها مظهر الإصلاح الاقتصادي، وإن كانت تستهدف به ازدهار الإنسان والإنسانية. وأدّى قصر الإصلاح على الشروط الاقتصادية وحدها إلى سقوط الأهداف في الوسائل والأغراض في الأساليب التي تعمل على تحقيقها. بهذا أصبحت الاشتراكية نظرية سياسية ونموذجاً جديداً للنظام الرأسمالي، ذلك لأنها ـ سواء في أسلوبها الدكتاتوري أم أسلوبها الديموقراطي ـ لا تعدو أن تكون برنامجاً للحزب الواحد أو لحزب من أحزاب، يرمي به إلى البقاء في الحكم أو الوصول إليه. كما أنها ـ في هذا الأسلوب وذاك ـ لا تحقق القاعدة الرئيسية للاشتراكية، تلك التي تجعل من حق المجتمع توزيع فائض القيمة، وإنما تتيح للسلطة الحاكمة أن تنفرد بالتصرف في هذا التوزيع، فيحدث ذلك ـ غالباً ـ خدمة للأهداف الحزبية والأهداف الوطنية، وهما هدفان يناقضان تماماً أية أهداف إنسانية شاملة.

التجديد الفكري:

قامت محاولات لتجديد الإنسان عن طريق تغيير فكره وأسلوب العقل في العمل. وأظهر هذه المحاولات: الوضعية المنطقية في الولايات المتحدة، والوجودية في غرب أوروبا.

بدأت الوضعية كمذهب فلسفي يقيّم المعرفة على نطاق الخبرة الحسية، باعتبار أن ما يجاوز ذلك مستحيل المعرفة أو ـ على الأقل ـ معرفته تخلو من المعنى. ثم نشأت الوضعية المنطقية عن هذا المذهب، فهي تُرجع استحالة الإنسان لما يجاوز خبرته إلى منطق اللغة نفسه لا إلى أساس نفسي.

ومن هذا الفهم جرت الوضعية المنطقية على أسلوب من تفتيت المعاني إلى ألفاظ، ثم التنقيب وراء كل لفظ على حدة للبحث عما فيه من معان. وبذلك انحصرت في البحث المدرسي وراء الألفاظ والنصوص، ولم تتسع إلى المجال الإنساني ذاته لتصوغ له ـ على أسس علمية ـ ما يمكن أن يساعد على تكوين قيم جديدة يتكون بها الإنسان الجديد.

أما الوجودية فقد بدأت ـ في العصر الحديث ـ كأسلوب عقلي لفلسفة التصوّف، ومعارضة حادة للتجريد الذهني الخالص. ومن هذه البداية تحدّد الاتجاه الوجودي الحديث وتشكّل طابعه الذي انتهى ـ على المستوى الفلسفي ـ إلى أن اندمجت في الماركسية (والماركسية هو الاسم الدارج لاشتراكية الدكتاتورية) وأصبحت تبريراً لها، كما أنه انتهى ـ على المستوى الشعبي ـ إلى أن تصبح فلسفة للتخلص من كل قيمة وتبريراً لأي نازع شخصي.

فالأصل في التصوّف أنه حياة ذاتية، خصبة وطلقة، تسعى إلى

النجاة الفردية خلال مجاهدات فعلية أو عقلية. وقد بدأ الاتجاه الوجودي الحديث على هذا المعنى؛ فهو أسلوب غربي لتنظير التصوف، شبيه بأسلوب التصوف النظري في الشرق، مع الاختلافات الناتجة عن اختلاف البيئات والمفاهيم وطريقة تناول المسائل.

وإذ كان التصوف محكوماً بطبيعته التي تستهدف الامتلاء بالكون وتستشعر ما وراء المحسوس، فإن تجرّده من هذه الطبيعة يبقى منه مظاهر صماء وبناء أجوف، وبذلك يظهر الآخذ بأسلوب التصوف دون حقيقته فردياً شديد الفردية، منفصلاً بنفسه عن الكون كله منعزلاً بقيمه عن كل القيم... وهذا ما حدث للوجودية على المستوى الشعبي، فقد بدأت ـ كما سلف ـ وهي تعارض التجريد الذهني الخالص، من خلال أسلوب عقلي، يفلسف التصوف. ثم مرّت بعد ذلك بتغيرات كثيرة حتى انتهت إلى أن تصبح موقفاً إزاء كل الأبنية العقلية والعقائدية التي تكونت قبل الفرد، فما يصح أن تشكل هذه وجوده وإنما يتعين أن يختار هو منها ما يوافقه، حتى يصبح وجوده سابقاً على ماهيته التي تتكون من الآراء والقيم التي يعتنقها.

ولما كان المستوى الشعبي للأفكار والمعتقدات يقوم بتبسيطها تبسيطاً مخلاً بها، فيأخذ منها مظهرها دون أن يجهد نفسه في استقصاء الدافع أو يروضها على انتهاج القصد والغاية؛ فإن هذا المستوى احتفل بنتائج الاتجاه الوجودي ووقف عندها، فأصبح يرى لنفسه الحق في الانفصال عن أي قيم والانفلات من أي نظام. فهو بذلك قد اختار الطريق السهل ولم يشأ أن يجهد نفسه في تثقيف شخصي متواصل ومعاناة ذاتية حادة تسمح له بأن يكون على مستوى الاختيار السديد وأن يكون اختياره للقيم والأفكار اختيار الواعي العارف الحر حقيقة.

أما على المستوى الفلسفي فقد انضم الاتجاه الوجودي الغربي إلى جانب الماركسية. ذلك أن هذا الاتجاه ـ كما سلف البيان ـ فلسفة موقف، وليس بناء عقائدياً أو صيغة قيمية؛ ومن ثم فقد كان من اللازم عليه أن يحدد موقفه من كل المعتقدات والنظم القائمة. وإذ كان ينكر أن تكون الماهية سابقة على الوجود، أي أنه ينكر أن تكون قيم الإنسان سابقة على اختياره لها، فلقد انتهى إلى إنكار الأديان، باعتبارها أبنية من القيم السابقة على وجود الإنسان، يتعين على المؤمن بها أن يتداخل فيها دون أي تعديل لها من جانبه، كما انتهى ـ كذلك ـ إلى عزل الإنسان عن أي روابط غير محسوسة بالكون، حتى ينكر مصدر الدين ذاته. ومن هنا التقت الوجودية ـ في صورتها الغربية المعاصرة ـ بالماركسية، التي تقوم هي الأخرى ـ حتى الآن ـ على إنكار الدين. وبهذا قامت الموافقة بين الاتجاهين، ثم أدى إلى التحامهما معاً:

أ ـ أن الاشتراكية تقصد أصلاً إلى ازدهار حر للإنسان وتفتح كامل له، وهي غاية إنسانية لا تجد من يعارضها.

ب ـ وأن الوجودية ـ كموقف ـ كان لا بدّ أن تجد لها عقيدة حتى لا تصبح أسلوباً بلا موضوع، وليس ثمة إيديولوجية معاصرة أقرب لها من الماركسية.

جـ ـ وأن الظروف السياسية في غرب أوروبا تدفع المعارض للنظام القائم إلى أن يصبح يسارياً ـ نتيجة خطأ في تسمية اليسار ـ فيوجد ذلك مشابهة بين أهدافه وأهداف الماركسية.

الإصلاح التربوي:

وجدت محاولة هامة للإصلاح عن طريق تعديل النظام التربوي. وفي مفهوم هذا الاتجاه أن النظام التربوي القائم نظام استبدادي يختبر النضج والرشد عن طريق المعرفة المدرسية وتحصيل المعلومات من الكتب وبذلك لا يؤدي إلى نمو حقيقي أو ترشيد سليم. ففي منهج التعليم الحالي يتوقع الكبار من الصغار أن يصلوا إلى غايات محددة تسمى عادة بالإجابات الصحيحة أو الحقائق المطلوبة بحيث تعتبر التغييرات التي تنحرف عن هذه الحقائق وتلك الإجابات محض انحراف وخروج عن المطلوب. وهذا الاتجاه ينتج فرداً يعتقد بوجود إجابات صحيحة لكل مشكلة من مشاكل الحياة ويبحث دائماً عن سلطة عليا تعطيه هذا الحل، وقد ينتهي به الأمر إلى الانتماء الدائم والالتصاق الأبدي بفرد أو جماعة أو مؤسسة ثقافية تتكفّل له بالإجابة عن كل ما يعنّ له، بينما لا يجهد هو نفسه في البحث عن هذه الإجابات أو حتى مجرّد التفكير فيها. فيظل يبذل كل جهد لتلافي بذل أي جهد. وفي هذا الوضع، يخشى الفرد تسويغ سلوكه بواسطة خبراته ـ لأنه يخشى الاختبار كما يخشى المواجهة ـ ومن ثم فهو يبذل قصارى جهده لتسويغ هذا السلوك من مصدر خارجي، إما في الكتب أو في السَّمْك الحضري المغلّف لثقافته أو في سلطة قوية تتركز في فرد أو في جهة عليا. وهذا الاعتماد الكلّي على مصادر خارجية عن الذات لفهم تصرّفها وتسويغه يفرغ هذا التصرف من كل كيف، ويجعل منه آلية مستمرة وإضافات كمية، فيهبط بالذات أسفل سافلين.

لهذا كله يرى هذا الاتجاه أنه يتعين تعديل النظام التربوي

بحيث يعنى بالإنسان بوصفه إنساناً، لا باعتباره عدداً في مجموع. ومؤدى ذلك أن يعمل النظام التربوي ـ في المعهد الدراسي وفي البيت ـ على إطلاق الممكنات الذاتية للفرد والطاقات الخلاقة فيه، بحيث يصبح وحدة متناغمة تعمل وفق مطالبه الحيوية والنفسية، وتكتسب النمو من قدرته على مواجهة ذاته ومواجهة الحياة، واستمراره في تكييف إرادته تبعاً لنموه وتطويع الأحداث وفقاً لاحتياجاته.

هذا الاتجاه السديد لا يجد سبيله إلى التحقيق بصورة كاملة. (أولاً) لأن التربية خاضعة للسلطة الحكومية التي يقوم عليها أفراد لا يميلون بالطبع إلى نظام تربوي من شأنه أن يوجد الأفراد الذين يقفون أمام سلطاتهم ويهددون بالثورة نظم حكمهم. (ثانياً) ولأن للعادة حكمها الثقيل الذي يجعل الاستمرار في النظام التربوي السائد أيسر بكثير من اتباع نظام جديد. (ثالثاً) ولأن من مقتضى الأسلوب التربوي الجديد أن يبذل الآباء عناية أكبر ووعياً أعمق بطبيعة الإنسان وحقيقة الأبناء، كما أن من شأنه أن يَحْدُثَ تبديل كامل في كافة البرامج الإذاعية ـ مرئية ومسموعة ـ وفي كل وسائل الإعلام الأخرى حتى يحدث تناسق بين كافة الوسائل التي تسهم في التربية، فلا تلغي وسيلة منها ما تقوم به أخرى.

وهذا كله مما لا يمكن أن يحدث في نطاق تعديل نظام تربوي، لأنه ثورة حقيقية تستهدف تغيير الإنسان عن طريق تغيير كل ما يتصل بالإنسان وكل ما يصل إليه.

الثورة الحقيقية

كل الثورات ثورات مرحلية، تنتجها ظروف المرحلة، ويستهلكها واقع المرحلة؛ وكل القيم قيم نسبية، ليست أمراً مطلقاً، وليست حتماً لا يتغير؛ وكل الأفكار أفكار جزئية، لا يمكن أن تحيط بكل شيء، ولا يمكن أن تشمل كل شيء.

تلك هي الحقائق التي يتعين الإيمان بها أولاً، لكي يمكن للإنسان أن يدرك الثورة الحقيقية.

لقد مرّ التاريخ الإنساني بثورات متعددة هنا أو هناك، وآمن كل فريق من الناس بقيم معينة، وامتلأت الرؤوس بأفكار متباينة، ثم أصبحت وسائل التقدم وأسباب الإيمان ودفعات الفكر عوائق تعرقل الإنسان الذي تحجّر على ما ثار له أو آمن به أو وصل إليه.

إن الذات الإنسانية الحقة: حركة واعية وتدفق متوالٍ وسيلان مستمر، ووقفها موات للإنسان وقبر له.

والتاريخ الإنساني الحقيقي: جديد دائماً، بموضوعاته ومشكلاته وبكل من يحياه.

لذلك يتعين على الإنسان أن يجعل من كل ثورة يصل إليها منطلقاً لثورة أوْعَى؛

ومن كل قيمة يؤمن بها، درجاً في إيمان أسمى؛

ومن كل فكرة يقتنع بها، لبنة في بناء كامل.

بهذا، وبهذا وحده يصل الإنسان إلى الثورة الحقيقية التي لا تكتفي بأن تقدم حضارة جديدة ولا تقتصر على تهيئة الأسباب لنهضة جادة، وإنما تعمل على البعث الحقيقي للإنسان الإنسان.

❀ ❀ ❀

لقد عاش الإنسان في العصور السابقة عيشة الشرانق: أماكن متفاصلة وتواريخ متقاطعة. لا يعرف كلّ إلاّ مكانه ولا يدرك إلاّ زمانه. وشيئاً فشيئاً بدأ تواصل الأمكنة وتداخل التواريخ، حتى أصبح العصر الحالي والعالم كله مكاناً واحداً وتاريخاً واحداً.

بهذا التواصل والتداخل انتظم الثورات خيط واحد فإذا هي مراحل تمثّل الكفاح الإنساني للخلاص، والتقت القيم في صعيد واحد فإذا هي وسائط تعين الإنسان على الاحتفاظ بشعلة الإيمان حية في نفسه، واتصلت الأفكار برباط واحد فإذا هي منافذ تمنع الإنسان من أن يظل حبيس ذاته. وأدى ذلك إلى أن تتكامل كل ثورة بزميلتها وتتقارب كل قيمة من القيم الأخرى وتتداخل كل فكرة في غيرها من الأفكار، مما أوجد وضعاً جديداً يشعر فيه الإنسان أن لا ثورة كاملة ولا قيمة مطلقة ولا فكرة شاملة، وإنما كل ثورة لمرحلة وكل قيمة لمعنى وكل فكر لمجال.

إن عصراً تتكامل فيه الثورات وتتقارب القيم وتتداخل الأفكار لهو عصر يُسفر عن وحدة جديدة، ليس فيها تباعد للثورات ولا تنافس للقيم ولا تلاصق للأفكار، وإنما تكوين من نوع خاص تبدو فيه الثورات ثورة واحدة مستمرة، والقيم قيمة واحدة متناثرة،

والأفكار فكرة واحدة منتشرة، وبذلك تلتحم الثورات وتتوحّد القيم وتتجمّع الأفكار، فتلوح في مظهر مغاير لكل ما عرفه الإنسان من قبل.

هذا الأمر يقتضي وعياً زائداً من الإنسان يمكنه من فهم ما يحدث ومن أخذ زمام المبادرة بين يديه ليحرك هو الأحداث بدلاً من أن يظل أسيرها تفعل فيه ما يقضي به منطقها.

⊛ ⊛ ⊛

إن جميع الإصلاحات والثورات التي قصد إليها العقل الغربي فشلت فيما تريد. وانعكس هذا الفشل على الإنسان فإذا هو مبدّد ضائع لا حساب له ولا وزن، كما انعكس على النظم فإذا هي تخفق في الغايات الإنسانية. ذلك لأن جميع الإصلاحات والثورات عملت على تبديل النظم دون أن تعمل على تغيير الإنسان؛ لهذا فقد اتجهت إلى نقد النظم المضادة وبيان مساوئها فأفقدت الإنسان شيئاً فشيئاً إيمانه بكثير من النظم القائمة دون أن تهبه إيماناً بنفسه. وإذ كان أغلب الإصلاح يتعلق بالمناهج دون أن يتصل بأصل القيم وأساس الأفكار فقد فرّغ الإنسان من كل إيمان، وحوّله إلى آلية بغيضة تفعل الشيء دون أن تقتنع بسببه وتردد القول دون أن تؤمن بمعناه، مع أن الأصل في الإنسان أن يكون نبع القيم ومصدر الإيمان.

إن الثورة الفرنسية ثورة سياسية تقدم أسلوباً جديداً للحكم، لا بدّ أن يؤثر على حياة الناس؛ إلاّ أنه لا يقدم للإنسان أصلاً لقيمه وأساساً لأفكاره.

والثورة الروسية ثورة اقتصادية تقدم علاقات جديدة في

الإنتاج، لا بدّ أن تؤثر على حياة الإنسان كذلك؛ غير أنها لا تقدم للإنسان إيماناً متكاملاً، بل إنها لا تقدم أي إيمان إلاّ أن تقع في المعتقدية الجافة التي تقصر الإيمان على الوسائل وتنحرف به إلى النظام. وقد لوحظ ذلك على الأفكار التي أدّت إلى هذه الثورة، والتي تسمى بالماركسية. فقد قال إنجلز (زميل ماركس) إنه على المادية أن تكتسب صورة جديدة مع كل اكتشاف هام بادي الأثر في تاريخ العلوم، وهو ما يعني أن المادية منهج للتقدم وليست قيمة للإيمان. وأوضح هذا المعنى مفكرون ماركسيون معاصرون، رددوا أن الماركسية تصوّر علمي للعالم وأنها أداة للبحث العلمي تقدم فروضاً للبحث والعمل وتنفي الاعتقاد في نهائية أي نظرية أو أنها وحدها تمثّل الحقيقة المطلقة. وحذّر الفيلسوف الماركسي روجيه جارودي من أنه إذا أصبحت الماركسية «معتقدية» بزعم الأخذ بالتاريخ العلمي وتخثرت على شكل رسم تخطيطي للتقدم في مراحل ذات قيمة كلية وثابتة، فإنها لا تعود إلى فلسفة للتاريخ أثبت ماركس بطلان جدواها، بل إنها ـ فضلاً عن ذلك ـ تفرض قدراً جديداً وتعترف بقضاء مكتوب لا مهرب منه، ثم تجر إلى كل ما تجر إليه معتقدية الفكر من تعصّب في السلوك.

❁ ❁ ❁

وهكذا لا بدّ أن تؤدي دراسة العقل الغربي إلى الإحالة إلى العقل الشرقي. إن العصر الحالي عصر الإنسان الاشمل والعقل الكلي والفكر الجامع، لذلك لا يمكن التفكير في أي إصلاح بصورة جزئية أو في شكل محلي.

إن العقل الغربي لديه المنهج، والعقل الشرقي لديه الإيمان.

فقد سلف أن الوجودية موقف تجاه القيم، وليست قيمة في ذاتها، ومن ثم فقد أحالت إلى الماركسية باعتبارها قيمة يتجه إليها موقف الإنسان الحر. والماركسية ـ في نظر أربابها وقادة الفكر فيها ـ منهج للعمل وليست قيمة للإيمان، لهذا فقد تعين أن تحيل بدورها إلى ما يمكن أن يكون موضوعاً للإيمان. ولما لم تفعل سقط الإيمان فأصبح على مستوى الجموع إيماناً بالمنهج باعتباره غاية في ذاته، كما أصبح على مستوى الأفراد إيماناً فارغاً مشتتاً يبحث عن غرض قريب يمتلىء به أو تميمة يربط بها مصيره أو أيقونة يضع فيها وجوده... وهكذا تجمد في الوثنيات وتشنج على الأغراض الخاصة.

لذلك لم يكن عبثاً أن طالب بعض المفكرين الماركسيين بضرورة انفتاح الماركسية على غيرها من الأفكار ـ وعلى الفكر الديني بوجه أخص ـ حتى لا تقع في فلسفة الانغلاق المعتقدي والمغامرة السياسية. فلدى الفكر الديني قيمة عليا تتركز في الإيمان بالكونيات والإيمان بالإنسان. وإذا كان هذا الفكر يفتقد المنهج العصري، فإنه يمكن أن يستفيد من العقل الغربي منهجاً يحركه فيجعل منه جدة مستمرة ويبعث الإنسان فيجعله حياً على الدوام.

إن النظام والقانون والمنهج والشريعة تعود كلها إلى الإنسان فتكتسب منه الصلاحية وإمكان البقاء. فالإنسان هو الذي يُعمل النظام ويطبّق القانون ويتبع المنهج ويحقق الشريعة، وما لم يكن هو صالحاً فلا بدّ أن تنحرف في يديه. لذلك يتعين الاهتمام بالإنسان على قدر الاهتمام بالنظام والمنهج، والعناية بكماله مثل العناية بكمال القانون وتمام الشريعة.

والوصول بالإنسان إلى درجة الصلاحية المناسبة يقتضي إعداد

الظروف اللازمة لذلك. وأول هذه الظروف وأهمها، إيجاد منهج لإيمان بلا منهج، وإيجاد إيمان جديد لمنهج بلا إيمان. إن مثل هذا العمل لو حدث، لن يكون مجرد إضافة شيء إلى شيء ولا محض تعايش بين أسلوبين مختلفين للحياة، لكنه سوف يكون شيئاً مختلفاً اختلافاً كيفياً عن كل ما سبقه، يقدم طابعاً جديداً للحياة وبديلاً حقيقياً للنظم التي يحكمها القانون الأعمى للتضخم والتكاثر من أجل التضخم والتكاثر، والتي تعجز عن أن تثمر أية غاية إنسانية.

هذا العمل هو الأفق الذي يلوح للإنسان المعاصر. ولن يدركه هذا الإنسان إلاّ إذا جمع له الصفوة التي تكتمل فيها قوى العمل والفن والثقافة لتستوعب كل التراث الإنساني وتستجمع كل الذات الإنسانية، ثم تتجه إلى الهدف دون ما تردّد أو تباطؤ إلى حيث تجد الإيمان الحي والمنهج الصحيح:

إيمان... ينتشر من الإنسان حتى الجلالة؛

ومنهج... يمتد من المادة حتى يشمل الغيب كله.

دراسة تحليلية لحصاد العقل في اتجاهات المصير الإنساني وعلى الأخص، من خلال العقل الإسلامي والعقل العربي.
فهي تتناول العقل الإسلامي من خلال المنظور السياسي والمنظور الاعتقادي والمنظور الفكري، ثم تقدم تحليلاً للشخصية الإسلامية، وبياناً لسبيل إصلاح العقل الإسلامي.
ثم تتناول العقل الغربي من حيث تكوينه، وسريان المسيحية فيه، وأثر عصر الاستنارة، وتحديد طلائع الاشتراكية، وتحليل للاشتراكية بشقيها: الديكتاتوري والديمقراطي.
ثم تستخلص مقومات المجتمع الصناعي، وتقدم تحليلاً للشخصي الغربية، وتستجلي بعد ذلك سبل للإصلاح وملامح الثورة الحقيقية التي يلزم أن تتكتل فيها قوى العمل والفن والثقافة لتستوعب كل التراث الني وتستجمع كل الذات الإنسانية، ثم تتجه إلى أفق كوني تجد فيه للإيمان الحي والمنهج الصحيح.

